Com. 1892

Snell,

Altahae Superiori comparauit *Beda Abbas.*
anno 1900.

~~1902.~~

Critik

der

Volksmoral

für Prediger

nach Kantischen Grundsätzen

bearbeitet

von

Johann Peter Ludwig Snell.

Bibliothk. Oberrabbiac.

Frankfurt und Leipzig

bei Johann Gottlob Pech

1793.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Nur etliche Bitten an meine Leser:

Niemand glaube, daß der Titel dieses Buchs anmaasend, oder in der Absicht gewählt sey, ihm einen grössern Schein von Wichtigkeit zu geben. Es enthält critische Untersuchungen über die verschiedenen bisher beobachteten Methoden, die Moral im Volksunter-

richt vorzutragen; und da ich kurze und charakteristische Titel liebe, so habe ich aus dieser und keiner andern Ursache mein Buch kurz weg Critik der Volksmoral genannt.

Der große und vielfältige Nutzen, der für den Volksunterricht aus der Kantischen Moralphilosophie gezogen werden kann, war bisher noch in keinem Buch ausführlich gezeigt worden. Dieß brachte mich auf den Gedanken, in gegenwärtigem Buche diesen Gegenstand, und zwar für Prediger, zu bearbeiten. Weil aber den meisten Predi-

Predigern das Kantische Moralsystem noch nicht hinlänglich bekannt ist, und viele auch nicht Lust oder Muse haben, sich in die Schriften Kants hinein zu studieren, so habe ich für nöthig erachtet, dies Moralsystem zuerst auf eine faßliche Art darzustellen, und sodann dessen Gebrauch beym Volksunterricht zu zeigen. Da bisher noch kein Buch existirt, das nach diesem Plan gearbeitet wäre, so darf ich meine Leser bitten, das gegenwärtige, als ersten Versuch auf einem unbearbeiteten Felde, mit gütiger Nachsicht auf-

zunehmen, und in dieser Rücksicht seine Mängel zu entschuldigen.

Denjenigen Lesern, welchen das Kantische Moralsystem schon bekannt ist, wird es scheinen, als ob ich an manchen Stellen bekannte Dinge allzuweitläuftig abgehandelt hätte. Allein diese bitte ich, zu bedenken, daß ich eigentlich nicht für sie, sondern für solche Leser schrieb, denen dies System noch fremd ist, und deswegen lieber in den Fehler der allzugroßen Deutlichkeit, als der Dunkelheit, verfallen wollte, denn

das

das letztere würde meinen ganzen Zwek vereitelt haben.

Bloß der Wunsch, alles recht deutlich zu machen, bewog mich auch, so viele Stellen anderer Autoren einzurücken, nemlich solche, in welchen irgend eine wichtige Idee so gut und deutlich ausgedrückt war, daß ich sie mit eigenen Worten nicht deutlicher zu machen wußte. Die meisten nahm ich aus Kant, um diejenigen, denen seine Schriften noch fremd sind, zu deren Lesung zu reizen, und dann aus Mutschelle, weil derselbe eine besondere

Geschicklichkeit besitzet, philosophische Ideen, ohne Beymischung unverständlicher Kunstwörter, zu einem hohen Grade von Deutlichkeit zu bringen. Ich bitte daher meine Leser, die Einrückung fremder Stellen mir nicht zum Vorwurf zu machen, denn ich habe dabey nichts weniger, als die Vergrösserung des Buchs zur Absicht gehabt, welches wirklich stärker geworden ist, als ichs wünschte.

Da seit einiger Zeit über die Moralphilosophie viel gestritten worden, und ich erwarten muß, daß mein Buch

viel-

vielleicht auch Gegnern des Kantischen Systems in die Hände kommen werde, so muß ich bitten, mich nicht in den Verdacht des Partheygeistes oder des blinden Nachbetens (welcher letztere Verdacht freylich bey aufmerksamer Lesung des Buchs von selbst wegfallen wird) zu ziehen, sondern meiner redlichen Versicherung zu glauben, daß ich, nachdem ich vorher selbst ein Gegner der Kantischen Moralphilosophie gewesen war, endlich durch starke Gründe überzeugt, zu diesem System übergegangen bin, und daß auch bey den Untersuchungen dieses ganzen Buchs nichts

als reine Wahrheitsliebe mich gelei-
tet hat.

Das Kantische Moralsystem ist,
wie mich eigne und fremde Erfahrungen
gelehret haben, nicht auf den ersten Blick
verständlich, und scheint Anfangs man-
che Widersprüche und Ungereimtheiten
zu enthalten; nur durch ausdauerndes
Nachdenken und Prüfen lassen sich diese
Schwierigkeiten überwinden. Ich muß
daher jeden Leser, der etwa noch nichts
über das Kantische Moralsystem gelesen
hat, und dem also die hier vorgetrage-
nen Sätze noch neu sind, inständig bitten,

mein

mein Buch nicht flüchtig zu lesen, nicht je-
den scheinbaren Widerspruch sogleich für
wahren Widerspruch zu halten, nicht we-
gen einer ihnen beym ersten Anblick viel-
leicht anstößig oder gefährlich scheinenden
Behauptung das Buch sogleich bey Seite
zu legen, und dann in allgemeinen Ausdrü-
cken zu verurtheilen; sondern — es entwe-
der gar nicht zu lesen, oder — es mit Mu-
se, mit ruhigem Nachdenken und anhal-
tender kalten Prüfung zu lesen, und —
schlechterdings nicht eher ein Urtheil dar-
über zu fällen, als bis man es ganz
gelesen und ganz verstanden hat. (Die
Lesung des ganzen Buchs, wenn man dar-

über

über urtheilen will, ist besonders des=
wegen nothwendig, weil die Zweifel
und Einwendungen, die gegen manche
Behauptungen gemacht werden mögten,
nicht bey jeder Gelegenheit, wo sie dem
Leser etwa einfallen könnten, sondern
im ganzen Buche nur einmal beantwor=
tet sind.) — Ich wünsche, (und hoffe
woferne meine so eben gethane Bitte
Gehör findet) durch diese Arbeit etwas
dazu beygetragen zu haben, daß einige
meiner Leser zu der Ueberzeugung, die
ich jetzt um keinen Preiß entbehren mög=
te, gelangen, daß das ganze hier vor=
getragene Moralsystem wohl zusammen=
hängt

hängt, daß es der reinen Moralität sehr förderlich ist, und daß es mit den Grundsätzen der natürlichen und der geoffenbarten Religion nicht im Widerspruch stehet, sondern dieselben aufs stärkste bestättiget.

* * *

Die Abtheilung in §. §. welche freylich die Unbequemlichkeit hat, daß das Lesen dadurch oft unterbrochen wird, habe ich gewählt, um desto bequemer andere Stellen meines Buchs citiren zu können, welches ich bey einem philosophischen Werk, das durch-

aus

aus methodisch seyn muß, für noth-
wendig hielt.

Ich hatte mir Anfangs vorge-
setzt, noch einige Beyspiele, wie man Ge-
genstände des von mir empfohlnen
Moralsystems im Volksunterricht vor-
tragen könne, dem Buch als Anhang
beyzufügen. Aber aus Besorgniß, es
dadurch allzusehr zu vergrössern, habe
ich meinen Vorsatz dahin abgeändert,
daß ich vielleicht in Zukunft eine
Sammlung von dergleichen Beyspielen
in Predigten und Catechisationen be-
sonders herausgebe. Ich erbitte mir
hierüber

hierüber den Rath derer, die die Gü-
te haben werden, mein Buch öffent-
lich zu beurtheilen, ob ich nemlich die-
sen Vorsatz ausführen oder ganz auf-
geben solle? Geschrieben zu Dach-
senhausen im Hessen-Darmstädtischen,
den 30sten August 1792.

Der Verfasser.

Innhalt:

Erstes Kapitel. Einleitung. Begriff einer Kritik der Volksmoral. Seite 1.

Zweytes Kapitel. Die Moral kan nicht auf den Glauben an theoretische Religions-Wahrheiten gegründet werden. = = = = S. 16.

Drittes Kapitel. Darstellung und Prüfung des empirischen Moralsystems. S. 64.

Viertes Kapitel. Darstellung des Systems der reinen Sittlichkeit. S. 153.

Fünftes Kapitel. Von dem Zusammenhang des Systems der reinen Sittlichkeit mit der theoretischen Religion = = = = S. 270.

Sechstes Kapitel. Von einigen Vorzügen des reinen Moralsystems vor dem empirischen im Gebrauch beym Volksunterricht. = = S. 327.

Siebentes Kapitel. Uebereinstimmung des reinen Moralsystems mit dem Evangelium. = = = S. 426.

Achtes Kapitel. Uebersicht aller Beweggründe zur Tugend, die beym Volksunterrichte gebraucht werden können. = = = S. 471.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Erstes Kapitel.

Einleitung. Begriff einer Kritik der Volksmoral.

§. 1.

Die Moral ist die Wissenschaft von der sittlichen Güte. Sie kann auf eine gelehrte, und auch auf eine populäre Art abgehandelt werden; im letztern Fall heißt sie Volksmoral. Zur Verbesserung dieser letztern etwas beyzutragen, ist der Zweck der gegenwärtigen Arbeit; um denselben zu erreichen, werden wir aber auch vieles aus der gelehrten Moral mit in unsern Plan ziehen müssen, doch so viel möglich mit beständiger Rücksicht und Anwendung auf die Volksmoral.

§. 2.

So lange die Moral blos auf gelehrte Art abgehandelt wird, entspricht sie ihrer Bestimmung nicht. Denn sittlich gut wer-

den ist ja nicht die Bestimmung der Gelehrten und Philosophen allein, sondern aller Menschen. Und die Menschen sittlich gut zu machen ist der letzte Zweck aller Religionslehrer und Prediger; alle ihre öffentlichen Vorträge sollen auf sittliche Besserung zielen. Es muß also ihre vornehmste Sorge seyn, die Moral, von ihrem gelehrten Schmuck entkleidet, aus den Schulen der Weltweisen in den Kreis des bürgerlichen Lebens herab zu ziehen, und auf eine populäre, allen Menschen faßliche, Art vorzutragen, das heißt: die gelehrte Moral zur Volksmoral umzubilden. Da also sittliche Güte der größte Vorzug und die höchste Bestimmung jedes Menschen ist, so erkennen wir die Volksmoral für die Krone aller Wissenschaften, und jeder Prediger sollte sie billig zu seinem vornehmsten Studium machen.

Anmerkung.

Warum pflegt man wohl einem Sokrates den Vorzug vor so vielen andern griechischen Weltweisen zu geben? Aus keiner andern Ursache, als weil er die moralischen Speculationen, die er in den Schulen der Andern gelernt hatte, zum Nutzen der ungelehrten Volksklassen verarbeitete, und auf eine populäre Art vortrug; kurz, weil er Lehrer der Volksmoral ward. Und

warum hat die Moral Jesu so ungleich gröſſern Nutzen gestiftet, als die Moral des Cicero, die doch auch auf reinen Grundsätzen beruhete? Gewiß deswegen, weil dieser nur für Gelehrte schrieb, Jesus aber ein Lehrer der Volksmoral war. Er war das für viele Nationen, was Sokrates für seine Vaterstadt seyn wollte, und lehrte uns also durch sein erhabenes Beyspiel, daß die Volksmoral unser erstes Studium seyn muß, wenn wir nützliche Lehrer seyn wollen.

§. 3.

Daß die Volksmoral einer Critik bedürfe, erhellet gewis jedem aufmerksamen Beobachter schon daraus zur Genüge, wenn er siehet, was für ganz verschiedene Methoden diejenigen, welche Volksmoral schreiben oder predigen, bisher befolgt haben. Das Materiale ihrer Moralvorträge stimmt zwar noch ziemlich überein, aber nicht das Formale; das heißt: über die Pflichten, welche ausgeübt werden sollen, sind sie mehrentheils einig, aber nicht über die Gründe, warum sie ausgeübt werden sollen. Und auf die Gründe der Pflichten kommt doch fast alles an. Die Critik hat also hier das wichtige und höchst nothwendige Geschäft, die verschiedenen Gründe,

worauf die Volkslehrer ihre Moralsysteme zu bauen pflegen, zu prüfen, um die unbrauchbaren und wankenden von den brauchbaren und sichern abzusondern.

§ 4.

Viele Volkslehrer gründen die Verbindlichkeit der Pflichten, welche sie einschärfen, blos auf göttliche Offenbahrung Doch befolgen diese nicht alle einerley Methode. Denn Einige derselben beschäftigen sich am meisten mit Auslegung der in der Bibel enthaltenen göttlichen Gesetze; Andere hingegen halten dieses nicht für so nöthig, als die Einschärfung der sogenannten evangelischen Gründe, und schlagen also den, nach ihrer Meynung einzig richtigen, Weg ein, die Menschen sittlich gut zu machen, indem sie ihnen nur immer die grosse Liebe Gottes, die er durch so viele Wohlthaten, besonders durch die Sendung Jesu und die durch ihn bewirkte Erlösung und Begnadigung der Menschen, offenbaret hat, als den einzig ächten Beweggrund zur moralischen Besserung vorhalten — — Andere Lehrer gründen ihr Moralsystem nicht auf göttliche Offenbahrung, sondern auf die Einsicht der blossen Vernunft. Diese theilen sich aber auch wieder in verschiedene Partheyen: Einige gründen die Verbindlichkeit der Pflichten nur auf die eigenen

Vortheile, die aus ihrer Beobachtung erwachsen; Andere hingegen nehmen ein reines Gesetz der Vernunft an, das uns ohne Rücksicht auf eigne Vortheile unsere Pflichten vorschreibt, daher sie sich in ihren Vorträgen nur auf den Ausspruch der Vernunft und die Stimme des Gewissens berufen, um zu beweisen, daß etwas recht oder unrecht sey. (Von allen diesen Systemen werden wir weiter unten noch ausführlicher reden.)

§. 5.

Endlich sind viele Lehrer, die aus jedem dieser Systeme etwas ins Gedächtniß gefaßt haben, und daher bey ihren Moralvorträgen diese so ganz heterogenen Gründe neben einander stellen, wenn sie eine Pflicht einschärfen, oder ein Laster verabscheuungswürdig schildern wollen, um wenigstens durch die Menge der Gründe das zu ersetzen, was ihnen an innerer Stärke, guter Auswahl, und schicklicher Ordnung abgeht.

Anmerkung.

Nicht nur Prediger, sondern auch selbst Schriftsteller, pflegen bey der Abhandlung der Moral so unsystematisch oder rhapsodisch zu Werke zu gehen, welches der grosse Kant in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (2te Aufla-

ge S. 31. f.) rügt und treffend schildert, wenn er sagt: „Man darf nur die Ver„suche über die Sittlichkeit in jenem be„liebten Geschmacke ansehen, so wird man „bald die besondere Bestimmung der mensch„lichen Natur, (mit unter aber auch die „Idee von einer vernünftigen Natur über„haupt) bald Vollkommenheit, bald Glück„seligkeit, hier moralisches Gefühl, dort „Gottesfurcht, von diesem etwas, von je„nem auch etwas, in wunderbarem Ge„mische antreffen.“

§. 6.

Daß die eben angeführten verschiedenen Moralsysteme, die unsere Pflichten auf so ganz verschiedene Principien gründen, unmöglich alle gleich wahr, gleich gut und brauchbar, und ihre zum Theil einander ganz entgegen gesetzte Principien alle gleich sicher und stark seyn sollten, das wird Jeder, auch ohne weitere Prüfung, a priori höchst unwahrscheinlich finden. Kann es denn wohl rathsam seyn, aus allen diesen Systemen, die doch unmöglich gleich gut seyn können, die Materialien zu einem Moralvortrag ohne Auswahl zusammen zu stoppeln, und so ganz heterogene Beweggründe, die unmöglich gleich stark seyn können, ohne Unterschied zu Empfehlung einer Pflicht zu gebrauchen? Meiner

Einsicht

Einsicht nach müssen die Beweggründe zu einer Pflicht an ihrem Gewichte, und an ihrem Einfluß auf das Herz des Zuhörers desto mehr verlieren, je mehr sie ohne gute Auswahl gehäuft werden.

Anmerkungen.

1. Kant bestätigt dieses in seiner Grundlegung zur Metaph. der Sitten (2te Aufl. S. 33.) wo er sagt: „Ich habe einen Brief vom seel. vortreflichen Sulzer, worin er mich fragt: „was doch die Ursache seyn möge, warum „die Lehren der Tugend, so viel Ueberzeugendes sie auch für die Vernunft haben, „doch so wenig ausrichten? Meine Antwort wurde durch die Zurüstung dazu, um „sie vollständig zu geben, verspätet. Allein „es ist keine andere, als daß die Lehrer „selbst ihre Begriffe nicht ins Reine gebracht haben, und, indem sie es zu gut „machen wollen, dadurch, daß sie allerwärts „Bewegursachen zum Sittlichguten auftreiben, um die Arzney recht kräftig zu machen, sie sie verderben.“

2. Hiermit stimmt auch Herr Mutschelle überein, welcher in seiner vortreflichen Schrift: Ueber das sittlich Gute (S. 17. f.) sagt: „Der populäreste

„Lehrer pflegt seinem Unterrichte im Su-
„ten, seiner Anempfehlung der Tugend,
„bald von den angenehmen Folgen, bald
„von dem allgemeinen Besten, bald von
„einer höhern Vernunft, einem göttlichen
„Willen, bald von dem moralischen Gefüh-
„le, Licht und Stärke zu holen, und er,
„der sich an kein System halten will, plün-
„dert oft auf einmal alle zusammen aus.
„Ist es nun aber gut, aus so verschiedenen
„Quellen zu schöpfen, ohne sie vorher zu
„untersuchen, ob jede, ob sie immer und
„überall helles, reines, gesundes, Durst lö-
„schendes Wasser gebe? Ist es gut, sich
„von allen Seiten her mit Hülfstruppen
„zu verstärken, ohne sie erst genau zu mu-
„stern, und zu wissen, ob man sich auf ih-
„re Waffen und Stärke ohne alle Ein-
„schränckung verlassen könne?

§. 7.

Indessen, wird man sagen, sind diejenigen Moralvorträge doch immer die angenehmsten, in welchen man eine weise Mischung sonst ganz verschiedener Beweggründe antrifft. Diese erhalten ihren Reiz durch die Mannichfaltigkeit. Wie einförmig würde es seyn, wenn ein Lehrer bey allen seinen Moralvorträgen sich um ein einziges Prin-

cipium

cipium, das er für das oberste und allein gültige hielte, in einem ewigen Kreise herum drehen, wenn er immer innerhalb den Schranken eines einzigen Systemes herumirren wollte! Ist es nicht weit unterhaltender und anziehender für die Zuhörer, wenn man ihnen bald die Tugend von ihrer reizenden Seite mit allen ihren beseligenden Folgen zeigt, bald sie auf die Stimme des Gewissens und des reinen Sittengesetzes verweiset, bald die Vorschriften der Moral durch kräftige Aussprüche der Bibel bestätiget?

§. 8.

Ich gebe dieses zu: ein solcher abwechselnder Moralvortrag ist anziehender, und eben deswegen ist es auch rathsam, ihn bey ungelehrten Zuhörern zu gebrauchen, um ihre Aufmerksamkeit zu fesseln. Wenn aber die oben (§ 6.) bemerkten Nachtheile nicht daraus entstehen sollen, so müssen die verschiedenen Systeme nicht promiscue, als ob sie alle gleich gut wären, sondern mit weiser Auswahl genützt, und die verschiedenen Beweggründe in schickliche Ordnung gestellt werden. Hierzu wird aber erfordert, daß der Lehrer selbst die Systeme zu unterscheiden wisse; daß er sie genau kenne, welches das Wahre, und welche minder haltbar seyen? welches das allein gültige erste Princip der

Moral, und welche ihm untergeordnet seyen? Er hat dann doch nicht nöthig, mit seinen Zuhörern immer in der Sphäre des einzig wahren Systems zu schweben, sondern darf zur angenehmen Abwechselung auch Abschweifungen in die blumigen Gefilde anderer Systeme thun; nur daß er jene Sphäre, wo der Moralist eigentlich zu Hause ist, nie aus dem Gesicht verliere! Er darf seine Moralvorträge durch Bruchstücke aus andern Systemen beleben und ausschmücken; nur daß er durch überflüssigen Schmuck die Schönheit des Körpers selbst dem Auge nicht verhülle, noch durch übel gewählten Schmuck entstelle!

Anmerkung.

Mutschelle sagt hiervon in der angeführten Schrift: Ueber das sittlich Gute (S. 187. f.) „Die Schulwissen„schaft mag mit offener Hinweisung auf das „practisch-unzulängliche um deutlicher Ein„sicht willen, hier manches trennen; aber „die practische Anweisung zur Lebensweis„heit muß alles wieder vereinigen, was „einzeln für den grossen Haufen zu kalte „Speculation seyn, und zu unkräftig wir„ken mögte. Der Lehrer der Religion soll „nie unterlassen, bis auf die oberste Kennt-

nißquelle

„nißquelle der Sittlichkeit zurückzugehen. —
„Doch wird er seiner Gemeine kein, wie
„sich Teller ausdruckt, blosses mageres
„Gerippe der Tugend, ohne Saft und
„Kraft der Kenntniß und Verehrung Got-
„tes vorlegen; aber wenn er als erfahrner
„Arzt heilen will, muß er zum Voraus
„auch als ein erfahrner Zergliederer das
„bloße magere Gerippe kennen — weil
„doch der Knochenbau immer die Grund-
„lage des ganzen Körpers ist, ohne wel-
„che selbst die saft- und kraftvollen Theile
„keine Haltungs- und Vereinigungspunkte
„hätten.

§ 9.

Will also ein Lehrer auf einer Seite die Nachtheile vermeiden, die aus einer unvorsichtigen Vermischung der verschiedenen Moralsysteme entstehen, und auf der andern seinen Vorträgen doch die nöthige Abwechselung und Mannichfaltigkeit geben; so muß er selbst für seine Person ein Philosoph seyn, muß alle angeblichen Principien der Moral geprüft, alle Systeme untersucht, und das einzig wahre mit völliger Ueberzeugung gefunden haben. Seine Zuhörer aber brauchen an diesen Untersuchungen keinen Theil zu nehmen, brauchen nicht einmal von seiner philosophischen Gelehrsamkeit etwas zu merken;

ken; sie genießen nur die Früchte seines gelehrten Fleißes, ohne den Stamm zu kennen, worauf sie gewachsen sind; sie empfangen aus seinen Händen nur die Goldkörner, die er durch sauren Fleiß aus dem Schutt so vieler Moralsysteme herausgelesen hat. Seine Philosophie dient ihm, die zum Volksunterricht brauchbaren Materialien aus dem Wust der Schulgelehrsamkeit heraus zu finden; ohne sie würde er nie die gesunde Kost von der ungenießbaren, das klare Wasser von der Pfütze, den Waizen von der Spreu unterscheiden können.

Anmerkungen.

1. Zur Bestättigung der Behauptung, daß ein Lehrer, wenn er seinen Beruf recht erfüllen will, selbst Philosoph seyn müsse, um die Ungelehrten auf eine populäre, faßliche, und doch anziehende Art auf den rechten Weg wahrer Sittlichkeit zu leiten, setze ich die vortreflichen Worte hieher, womit Kant seine Critik der practischen Vernunft beschliesset: „Mit einem Worte: Wissenschaft (critisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, „die zur Weisheitslehre führt, wenn „unter dieser nicht blos verstanden wird, „was man thun, sondern was Lehrern

zur

„zur Richtschnur dienen soll, um den Weg „zur Weisheit, den Jedermann gehen soll, „gut und kenntlich zu bahnen, und Andere „vor Irrwegen zu sichern; eine Wissenschaft, „deren Aufbewahrerin jederzeit die Philoso„phie bleiben muß, an deren subtiler Un„tersuchung das Publikum keinen Antheil, „wohl aber an den Lehren zu nehmen „hat, die ihm, nach einer solchen Bearbei„tung, allererst recht hell einleuchten können."

2. Eben dasselbe sagt Mutschelle (S. 20. f.) „Es würde freylich eine unschick„liche, und zum Theil schädliche Bemühung „seyn, jeden Taglöhner und Ackermann zu „einem gelehrten Systematiker, zu einen fei„nen Zergliederer der Begriffe im Geschäfte „der Sittlichkeit bilden wollen. Aber die „Lehrer der Sittlichkeit können sich von der „Pflicht, durch Zergliedern und Forschen „nach einer hellen, zusammenhängenden „Einsicht zu streben, schwerlich unter irgend „einem Vorwande lossprechen. Auch bey „geringer Aufmerksamkeit auf die Erfahrun„gen ihres Lehramts zeigt es sich, wie „schwankend und unbestimmt, oft wie wi„dersprechend und jämmerlich es um den „Unterricht aussehe, wenn man andre über „Gegenstände belehren, ihnen ächte Vor-

„stellungen und Begriffe beybringen will,
„ohne erst die seinigen berichtigt zu haben.
„Man muß zwar dem Volke kein trocknes
„Skelet von Bestimmungen und Eintheilun-
„gen, von Grundprincipien und Folgesätzen
„vorlegen; aber doch sie selbst müssen immer
„darauf zurücksehen, und die Sicherheit je-
„ner Anleitung, mit der man andre führen
„will, mit desto größerer Strenge daran
„prüfen, je wichtiger die Sache ist, da es
„sich um das höchste Guth und die höchste
„Würde fragt, deren der Mensch fähig ist;
„je gefährlicher jeder kleine oder große Irr-
„thum darinn werden kann. Die Anord-
„nung der Marschroute, der verschiedenen
„Richtungen und Wendungen fodert nicht,
„daß man jeden Land- oder Schiffsoldaten
„zum Kenner der Land- und Seekarten,
„zum kunsterfahrnen Beobachter mittels der
„Magnetnadel und des Astrolabiumsbilde;
„aber der Schiffkapitän, der kommandiren-
„de General darf kein Fremdling darinne
„seyn."

3. Es wird hieraus von selbst klar, wie sehr sich ein Prediger irren würde, wenn er glaubte, er hätte nicht nöthig, sich viel um die philosophische Moral zu bekümmern, dieselbe wäre einem Prediger entbehrlich,

und

und er könnte schon mit der Bibel und einem guten *Compendium Theologiæ moralis* auslangen.

§. 10.

Da wir also gesehen haben, daß jeder Lehrer selbst eine gründliche philosophische Einsicht in die verschiedenen Moralsysteme haben müsse; so wollen wir nun vor allen Dingen eine kurze Prüfung der verschiedenen Systeme anstellen, um ein höchstes allgemein gültiges Princip der Moral aufzufinden, und dasselbe von den falschen zu unterscheiden. Zu diesen Untersuchungen bestimmen wir das zweyte, dritte und vierte Kapitel dieses Buchs, wo wir also nur von der gelehrten Kenntniß der Moral, die der Lehrer für seine Person haben muß, handeln werden; und erst in den folgenden Kapiteln werden wir die gefundenen Grundsätze auf den Volksunterricht anwenden. (Doch wird sich auch in den drey nächsten Kapiteln schon hin und wieder Gelegenheit finden, etwas über den Volksunterricht mit einfliessen zu lassen.)

§. 11.

Die Moralisten theilen sich in zwey Hauptpartheien: 1) Einige gründen die Moral auf den Glauben an theoretische Religionswahrheiten (natürliche oder positive); 2) Andere behaup-

haupten, die Moral beruhe auf ihren eignen, von der theoretischen Religion unabhängigen Principien. (Wie die Anhänger jeder Parthey sich noch weiter in verschiedene Secten abtheilen, wird sich im Verfolg zeigen:) Wir wollen nun im zweyten Kapitel die Meynungen dieser beyden Hauptpartheyen gegen einander prüfen, und da wird sich zeigen, daß die letztere das Recht auf ihrer Seite hat.

Zweytes Kapitel.

Die Moral kann nicht auf den Glauben an theoretische Religionswahrheiten gegründet werden.

§. 12.

Die vornehmste aller theoretischen Religionswahrheiten ist diese: Es ist ein Gott. Ohne diese Wahrheit läßt sich keine Religion denken. Wenn also unsere Moral sich auf theoretische Religion gründen sollte; so müßten wir, noch ehe wir Moralbegriffe hätten, schon einen Begriff von Gott haben. Wir müßten aber auch uns Gott als gütig, gerecht und wahrhaftig, kurz, als das heiligste

Wesen

Wesen denken, wenn wir willig seyn sollten, seinen Willen zur Richtschnur unseres Verhaltens zu machen, oder wenn die Idee von Gott überhaupt auf unser Verhalten einigen Einfluß haben sollte. Wir müßten also die Idee der Heiligkeit, oder der vollkommensten sittlichen Güte in Gott, zur Grundlage unserer Moralbegriffe machen. Wie wäre aber dieses möglich? Wie könnten wir denn Gott die höchste sittliche Güte beylegen, wenn wir nicht vorher schon einen Begriff von sittlicher Güte in uns hätten? Die rechte Erkenntniß Gottes (das vornehmste Stück der theoretischen Religion) kann also nicht der Grund unserer Moralbegriffe seyn, sondern wird durch die schon in uns liegenden Moralbegriffe erst möglich. Die Idee, die wir uns von Gott, als dem heiligsten Wesen, bilden, setzt also schon Moralbegriffe in uns voraus; folglich kann unsere Moral nicht von jener Idee abhängig seyn.

Anmerkung.

Ueber diesen §. gehe man nicht eilfertig weg, ohne seinen Sinn ganz gefaßt zu haben; er ist äusserst wichtig, und gewissermaaßen die Grundlage dieses ganzen Kapitels. Das darin enthaltene Argument reicht völlig hin, alle möglichen Ansprüche, wodurch man etwa die Moral auf theoretische Re-

ligion gründen wollte, auf einmal nieder-
zuschlagen. Ich halte es daher nicht für
überflüßig, ihn durch eine, zwar etwas
lange, aber sehr schön und deutlich gesag-
te, Stelle aus des Herrn Mutschelle
oben angeführtem Buch (S. 127. ff.) zu
erläutern und zu bestärken: „Wenn man
„hier unserm Ideengange etwas tiefer nach-
„spürt, so zeigt sich, daß selbst der Glaube
„an die Offenbarung des göttlichen Willens
„sich ganz vorzüglich auf die vorläufige zu-
„versichtliche Kenntniß von dem, was sittlich,
„gut oder böse sey, gründe. Warum hält
„man das für ungezweifelt gut oder böse,
„was Gott durch seinen geoffenbarten Wil-
„len dafür erklärt? Gewiß, weil man Gott
„jene Wahrhaftigkeit und Güte gegen seine
„Menschen zueignet, Kraft deren ihm jeder
„lieblose Betrug unmöglich, und für uns
„jeder zweifelnde Gedanke darüber eine Got-
„teslästerung ist. Aus welchem Grunde
„eignen wir aber Gott nothwendig eine sol-
„che Wahrhaftigkeit und Güte gegen seine
„Menschen zu? Wer kann einen andern,
„als diesen angeben? — „Wahrhaftigkeit
„und überhaupt, Güte gegen andre,
„erkennen wir vor aller Offenbahrung

„des

„des göttlichen Willens für sittlich gut
„und vollkommen; darum schreiben wir
„sie dem höchsten Wesen im höchsten
„Grade, ohne alle einschränkende Grän-
„zen, auf eine Art und Weise zu, die
„allein fähig ist, uns bey jeder erkannter
„Offenbarung Gottes vollkommen zu
„beruhigen." Selbst die Möglichkeit,
„Gott, da er seinen Willen offenbaret, mit
„voller Zuversicht zu glauben, setzt also
„schon zuversichtliche Kenntniß des sittlich
„Guten, das sich an der Wahrhaftigkeit
„und Güte gegen andre findet, zum voraus.
„Da diese Kenntniß des sittlich Guten dem
„Glauben an die Offenbarung des göttlichen
„Willens vorangehen muß, so kann sie
„unmöglich einzig aus der Offenbarung
„dieses Willens hergeholet werden. Ueber-
„haupt gründet sich unsre beste Idee, unser
„würdigste Begriff von Gott auf die beste
„Idee, auf den hellsten Begriff, den wir
„von sittlicher Güte haben. Die unsittlich-
„sten Völker können ihren Göttern Gesin-
„nungen und Handlungen beylegen, deren
„sich sittlichere Menschen ewig schämen wer-
„den. Rohe, unempfindliche Leute, Lehrer

„und Lehrlinge, finden wenig ungereimtes
„darin, wenn sie ihre Mitmenschen von
„Gott um ein Geringes, oder gar nur
„aus dem Grunde, weil er Herr ist, und
„es ihm so beliebt, in die Hölle mit einer
„Grausamkeit schleudern lassen, die sie Ge-
„rechtigkeit nennen. Je wie sich das Ge-
„fühl für alles Gute verfeinert, so reinigen
„sich auch unsre Begriffe von Gott dem
„höchsten Wesen. Wir vermögen Gott
„keine andre moralische Vollkommenheit bey-
„zulegen, als jene, die wir an uns und
„an Mitmenschen um uns wahrnehmen.
„Wie könnten wir uns im Allerhöchsten
„eine allweise, ewige, allumfassende Liebe
„gegen alle vernünftige Geschöpfe, Men-
„schen und Geister, denken, die seiner wohl-
„thätigen Liebe empfänglich sind; wenn
„wir nicht eine weise wohlwollende Liebe
„unter Mitmenschen wirklich und möglich,
„und als zuversichtlich gut dächten? Alles
„Gute und Vollkommne, das wir in Ge-
„schöpfen wahrnehmen, häufen wir in dem
„Schöpfer zusammen, alles Böse und Un-
„vollkommne, alle Gränzen und Einschrän-
„kungen entfernen wir — und so steht die
„höchste unermeßliche Vollkommenheit nicht
„bloß in einem abgezogenen Begriffe, son-

dern

„dern in Gott, wie in eigener Person, vor „unsrer Seele. Wir haben am Ende kei„nen andern Grund, in Ihm irgend eine „sittliche Vollkommenheit mit Ueberzeugung „und Zuversicht zu denken, als weil wir „dieselbe in uns und unsren vernünftigen „Mitgeschöpfen hienieden als sittlich gute „Eigenschaft mit Zuversicht und innigster „Ueberzeugung anschauen. — Kenntniß des „sittlich Guten muß also vor der Kennt„niß, vor dem Begriffe der höchsten sittli„chen Vollkommenheit Gottes vorhergehen, „und der Begrif von dieser aus dem Be„griffe von jener abgeleitet werden. Dar„um bleibt es auch wohl eine vergebliche „Mühe, das sittlich Gute aus der Ueber„einstimmung unserer Handlungen mit „den göttlichen Vollkommenheiten herleiten „und kennbar machen wollen — das „kennbar machen wollen, was schon er„kannt seyn muß, um in Gott sittliche „Vollkommenheit denken zu können. Alle „Erklärungen, Bestimmungen der sittlichen „Güte in unsern Handlungen, die sich nahe „oder ferne auf irgend eine sittliche Eigen„schaft Gottes stützen, setzen die Kenntniß „des sittlich Guten, die sie geben wollen, „so nothwendig voraus, so unmöglich es „wäre, ohne diese vorhergehende Kenntniß,

„Gott solche sittlich gute Eigenschaft beyzu-
„legen. Es sagt zum Beyspiele jemand:
„Gut ist, was dich glückseelig macht;
„und führt zum Beweise seines Satzes die
„wohlwollende Liebe Gottes an, die bey
„Erschaffung des Menschengeschlechtes kein
„anderes Ziel, als seine Glückseligkeit, zur
„Absicht nehmen konnte. Dagegen werde
„ich mir aber sogleich die Freyheit nehmen,
„zu fragen, aus welchem Grunde er Gott
„diese wohlwollende Liebe, Menschen glück-
„seelig zu machen, beylege; und ob er ihm
„solche wohl auch dann noch zuschreiben
„würde, wenn er diese wohlwollende Liebe,
„andre zu beseeligen, nicht zum voraus als
„gut und edel dächte. Findet er in dieser
„Frage nicht, daß sein Gebäude von Kennt-
„niß sittlicher Güte am Ende wieder auf
„vorausgesetzter Kenntniß sittlicher Güte
„ruhe, und daß er eben das, was er müh-
„sam zu oberst hinauf setzen wollte, schon
„stillschweigend zur Grundveste gelegt
„habe?"

§. 13.

Es liegen also Moralbegriffe in unserer Seele, ehe wir etwas von Gott wissen. Aber freylich müssen sie durch anderweitige Cultur

erst

erst entwickelt werden, wenn sie recht zur thätigen Wirksamkeit kommen sollen. Bey ganz rohen Völkern, die noch durch keine ordentliche Gesetzgebung, keine Künste und Wissenschaften cultivirt sind, da können die Moralbegriffe noch nicht ganz rein seyn; aber bey solchen Völkern wird man auch nie richtige theoretische Religionskenntnisse antreffen. Wenn jene von diesen abhängig wären, so müßten sich wohl Beyspiele von Völkern finden, die noch im Stande der Wildheit lebten, aber durch einen glücklichen Zufall von aussen her eine Erkenntniß von Gott erlanget, und daher auch gereinigte Moralbegriffe hätten. Solche Beyspiele finden sich aber nirgends. Eine von aussen her beygebrachte Erkenntniß Gottes muß sehr mangelhaft und unrichtig seyn, so lange keine gereinigten Moralbegriffe vorhanden sind; diese finden sich aber nicht bey wilden Völkern, sie reinigen sich nur nach und nach, durch Hülfe anderweitiger Cultur, wodurch die Vernunft in Thätigkeit gesetzt wird.

Anmerkung.

Es könnte Manchem vielleicht schwer zu begreifen seyn, wie es möglich sey, daß durch die Cultur eines Volks in Sprache, Künsten, schönen Wissenschaften, Mathematik u. d. gl. die Moralbegriffe reiner

werden? Allein es ist doch nichts gewisser. Denn jede Kraft wird durch eine Art des Gebrauchs auch zu andern Arten geschickter. Wer z. B. tanzen lernt, dessen Leib wird dadurch leichter, und zu andern körperlichen Uebungen geschickter. Eben so ists mit der Vernunft; jede Uebung ihrer Kräfte erhöht dieselben, und erleichtert ihren Gebrauch und ihre Anwendung auch auf andere Gegenstände. Wenn also ein Mensch seine Vernunft in Erlernung theoretischer Kenntnisse geübt hat, so wird es ihm auch leichter werden, sein practisches Vernunftvermögen zu gebrauchen, und die in ihm liegenden Moralbegriffe zu entwickeln. Und wenn bey einem Volk einmal der Geist des Nachdenkens und des Forschens rege geworden ist, so werden sich gewiß, auch denkende Köpfe finden, die ihre Untersuchungen der Moral, als einer ihnen so nahe liegenden Wissenschaft, widmen, und die Resultate derselben Andern mittheilen, wodurch denn die moralische Cultur des Volks steigt, und zwar vermittelst der wissenschaftlichen Cultur.

§. 14.

Wenn ein Volk anfängt, sich aus dem Stande der Wildheit heraus zu arbeiten, so ist Moral, oder Kenntniß von Recht und Unrecht

recht, die erste Stuffe der geistigen Cultur, die es ersteigt, reine Kenntniß der theoretischen Religion die zweyte. Dieß bestättigt die Erfahrung; denn bey halbwilden Völkern, die noch kein ordentliches Religionssystem, keine Tempel, keine Priester, und keine Religionsgebräuche haben, findet man doch schon einige Kenntniß von Recht und Unrecht. Dieser Gang der menschlichen Ausbildung ist auch ganz natürlich; denn die Begriffe von Recht und Unrecht sind weit einfacher, und also für rohe Menschen faßlicher, als die theoretischen Religionsbegriffe. Wenn jene sich auf diese gründen sollten, so müßte jeder Mensch, der nur einigen Begriff von Recht und Unrecht hat, Gott als Schöpfer und allmächtigen Regierer der Welt, und zugleich als ein heiliges und gerechtes Wesen, erkennen, dem wir schuldig sind, zu gehorchen, weil er unser Bestes will, oder weil wir in seiner Gewalt sind u. s. w. Allein diese Vorstellungen sind viel zu hoch, viel zu verwickelt und zusammengesetzt für halbrohe Völker; und doch finden wir bey solchen Völkern Begriffe von Recht und Unrecht — ein deutlicher Beweis, daß diese nicht von der Kenntniß Gottes herzuleiten sind, sondern ursprünglich in der Seele liegen, sich nach und nach entwickeln, und selbst auf die Reinigung der Begriffe von Gott einen grossen Einfluß beweisen.

§. 15.

Also bilden die Menschen sich nicht nach Gott, sondern Gott nach sich. Jeder Mensch legt seinem Gott das bey, was er an sich selbst für einen Vorzug hält. Rohe Völker glauben, daß ihre Götter eben so, wie sie, sich mit Jagen, Fischen, Krieg führen u. d. gl. beschäftigen. Leibesstärke und Tapferkeit sind die großten Vorzüge, die sie ihnen beyzulegen wissen. So ists auch mit den moralischen Vorzügen; sie können ihren Göttern keine andern beylegen, als die sie selbst kennen. Daher kommt es, daß sie ihnen solche Fehler und Laster andichten, deren sich (wie Mutschelle in der §. 12. Anmerk. angeführten Stelle sagt) sittlichere Menschen ewig schämen werden. Daher kommt es, daß sich in der Mythologie alter und neuer heydnischen Völker hochmüthige, rachgierige, arglistige, unmäßige und wollüstige Götter finden. Nur bey einer durch Cultur aufgeklärten Vernunft, und bey gereinigten Moralbegriffen, kann eine würdige Idee von Gott Platz finden.

Anmerkungen.

1. Wie die Menschen die Gottheit nach sich selbst zu bilden, und ihr nur solche Vorzüge beyzulegen geneigt sind, die sie an sich selbst und an andern Menschen für Vorzü-

ge halten, läßt sich besonders bey Kindern bemerken, welche Anfangs alle Anthropomorphiten sind. Als ich einst zu Coblenz auf der fliegenden Brücke über den Rhein fuhr, sah ich einige Knaben auf der Brücke, die sich übten, zu versuchen, welcher von ihnen die größten Schritte thun könnte. Endlich sagte einer zu dem andern: „Der liebe „Gott kann in einem Schritt über den „Rhein steigen.“

2. Diesen Gedanken, daß die Menschen die Gottheit nach sich selbst zu bilden pflegen, drückt Herr Lavater durch den, zwar etwas unbequemen, mir aber ganz verständlichen, Satz aus: „Gott dient in uns von „unten auf.“ Er will damit sagen: In der Kindheit machen wir uns unvollkommne Begriffe von Gott; aber mit zunehmenden Jahren werden dieselben reiner und würdiger.

§. 16.

Wenn wir also bey den aufgeklärten Nationen die würdigsten Begriffe von der Gottheit, und zugleich die reinsten Moralbegriffe antreffen, so ist solches völlig der Natur unserer Seele gemäß. Nur dürfen wir die letztern nicht von den erstern ableiten. Freylich wir-

ken

ken beyde wechselseitig auf einander, (wie sich unten Kap. 5. zeigen wird) aber doch würden keine reine Begriffe von der Gottheit statt haben, wenn nicht Moralbegriffe ursprünglich in unserer Seele lägen. (§. 12.) Unsere Moralbegriffe sind also selbstständig und unabhängig; folglich beruhet die Moral auf ihren eignen Principien, und kann nicht auf den Glauben an theoretische Religionswahrheiten gegründet werden. — Diese Behauptung, das Thema dieses ganzen Kapitels, wollen wir nun auch noch auf andere Art zu beweisen suchen.

§. 17.

Wenn man die Moral auf theoretische Religion gründen wollte, sollte sie denn auf der natürlichen oder auf der geoffenbarten Religion beruhen? Eine von diesen beiden Behauptungen müßte man annehmen: entweder, daß die Menschen durch natürliche Einsicht und Speculation der Vernunft erkenneten, daß ein Gott ist, und was er ist, und dann aus dieser Erkenntniß die Moralbegriffe ableiteten; oder: daß sie nur durch übernatürliche, unmittelbare göttliche Offenbarung ihn erkennen lernten, und dann auf diese Erkenntniß ihre Moral gründeten. Wir wollen jeden dieser beiden Fälle besonders beleuchten. Wir wollen sehen, ob wir in einem oder dem

andern

andern Falle ein Fundament der Moral finden, das für alle Menschen fest und unerschütterlich steht? Ein solches Fundament muß die Moral haben. Denn jeder ächte Philosoph wird zugeben, daß die Begriffe von Recht und Unrecht eine allgemeine Gültigkeit, eine ewige und unveränderliche Wahrheit haben, daß also die Moral eine Wissenschaft für alle Menschen ist; folglich muß sie auch ein ewig festes, unerschütterliches, für alle Menschen gültiges und sicheres Fundament haben.

§. 18.

Die natürliche Religion, oder die Einsicht der speculativen Vernunft in die theoretischen Religionswahrheiten, kann kein solches Fundament der Moral gewähren. Wenn die Moral auf diesem Grunde sicher stehen sollte, so müßten zuvor neue speculative Beweise für die vornehmsten Religionswahrheiten, nemlich für die Existenz Gottes, und die Unsterblichkeit der Seele, erfunden werden, die diese Wahrheiten mit solcher apodictischen Gewißheit darthäten, daß dieselben vor allen möglichen Zweifeln gesichert wären. Bisher hat man noch keine solche, über alle Zweifel erhabene, speculative Beweise jener Religionswahrheiten erfunden, und es kann daher auf diesem Wege kein sicheres Fundament der Moral gefunden werden.

Anmer-

Anmerkungen.

1. Kant hat in seiner Critik der reinen Vernunft ganz einleuchtend gezeigt, daß keine apodictisch-gewisse Demonstration jener Wahrheiten möglich ist, und daß sie gegen jeden speculativen Beweiß für dieselben noch Einwendungen machen lassen. — Diese Anfangs auffallende Behauptung, daß die speculativen Beweise für die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele keine apodictische Gewißheit geben, darf nicht ungeprüft als gefährlich und schädlich verworfen werden. Bey einiger kaltblütigen Ueberlegung wird man sie völlig richtig befinden, ohne daß man nöthig hat, sich auf die tiefsinnigen Untersuchungen, die Kant in dem angeführten Werk darüber angestellt hat, einzulassen. Man erwäge nur folgendes: Wenn irgend ein speculativer Beweiß jene Wahrheiten zur apodictischen Gewißheit bringen könnte, so müßte es möglich seyn, durch Vorlegung eines solchen Beweises jedem vernünftigen Menschen alle Zweifel dagegen gänzlich zu benehmen. Es müßte dann eben so ungereimt seyn, noch an der Wahrheit jener Religionslehren zu zweifeln, als wenn man an der Wahrheit des ma-

thematischen Satzes, daß in einem gleichseitigen Triangel auch die drey Winkel gleich sind, nachdem man den Beweiß gehört und gefaßt hätte, noch zweifeln wollte. Nun lehrte aber die Erfahrung, daß an der Wahrheit der mathematischen Beweise noch niemand gezweifelt hat; hingegen sind schon manche gelehrte und scharfsinnige Männer öffentlich als Vertheidiger des Atheismus und des Materialismus aufgetreten, und noch mehrere haben in der Stille gezweifelt; ja wer hat nicht selbst erfahren, daß in manchen Stunden Zweifel gegen die wichtigsten Wahrheiten möglich sind? — lauter klare Beweiße, daß jene Religionswahrheiten sich nicht mit solcher apodictischen Gewißheit demonstriren lassen, wie mathematische Lehrsätze.

2. Indessen glaube Niemand, daß dadurch, wenn die Unsicherheit der bisherigen Demonstrationen jener Wahrheiten gezeigt wird, die Wahrheiten selbst in Anspruch genommen werden. Nichts weniger! Der große Kant und seine eifrigsten Anhänger betrachten diese Wahrheiten als wesentliche Theile ihres philosophischen Systems, nur daß sie ihren Glauben we-

niger auf speculative Beweise, als auf moralische Gründe, nemlich auf die ursprünglich in unserer Seele liegende Moralbegriffe, stützen, (wovon wir unten Kap. 5. ausführlicher handeln werden.)

3. Denen, welche die speculativen Beweise jener Wahrheiten noch für überzeugend halten, verlangen wir übrigens diese Ueberzeugung gar nicht zu rauben; nur müssen sie zugeben, daß jene theoretischen Religionswahrheiten nicht zur Grundlage der Moral dienen können, weil die speculativen Beweise für dieselben, wie die Erfahrung lehrt, nicht für alle Menschen überzeugende Kraft haben.

4. Auch wollen wir die speculativen Beweise für das Daseyn Gottes, wenn sie gleich dem Philosophen keine apodiktische Gewißheit verschaffen, keineswegs aus dem Volksunterrichte verdrängen; wir halten es vielmehr für sehr nützlich, dieselben, besonders den sogenannten physiotheologischen, welcher aus der weisen Einrichtung der Welt und den Absichten der Dinge hergenommen wird, dem Volk so deutlich und überzeugend, wie möglich, vorzutragen, wobey der Lehrer sich nicht

im

im geringsten darf merken lassen, daß noch Einwendungen und Zweifel dagegen statt finden. Denn diese Zweifel werden dem Ungelehrten nicht leicht von selbst einfallen, und die Unzulänglichkeit der speculativen Beweiße, die erst durch die kritische Philosophie in Licht gesetzt worden, wird ihm verborgen bleiben; ja er wird unter der Leitung eines weisen Lehrers, durch jene speculativen Beweiße, verbunden mit den moralischen Gründen, zu der glücklichen Ueberzeugung gelangen können, daß er in dem Ausspruch Davids einstimmt: „Die „Thoren sprechen in ihren Herzen: Es ist „kein Gott!“

§. 19.

Da es nun wirklich Atheisten und Materialisten giebt, die aber gleichwohl Menschen und Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sind, also eben sowohl, wie alle andere Menschen, Pflichten haben, folglich auch eine Sittenlehre haben müssen; so kann diese nicht auf den Glauben an theoretische Religionswahrheiten gegründet werden. Der Glaube an theorethische Religion kann kein allgemein gültiges Princip der Moral seyn, weil er sich nicht bey allen Menschen findet.

Anmerkung.

Ein Atheist oder Materialist ist in seinen eigenen sowohl, als Anderer Augen zur Beobachtung seiner Pflichten eben so stark verbunden, als ob er einen Gott und ein künftiges Leben glaubte. Wenn die Verbindlichkeit unserer Pflichten auf dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit beruhete, so müßte sie mit diesem Glauben stehen und fallen. Dieß thut sie aber offenbar nicht; denn es mag einer ein noch so unglaubiger Atheist oder Materialist seyn, so wird er gleichwohl, wenn er eine Lasterthat begeht, sich selbst verabscheuen. Auch würde es einem Räuber oder Mörder vor keinem Gerichte zur Entschuldigung gereichen, wenn er spräche, er glaubte nicht an Gott und Ewigkeit. „Die Philosophie — sagt Reinhold in seinen vortreflichen Briefen über die Kantische Philosophie — „hat das Sittengesetz aus der Natur der „praktischen Vernunft (oder des vernünf„tigen Willens) mit einer Evidenz abge„leitet, deren siegende Kraft schon allein „aus dem Umstande erhellen würde, daß in „unsern Tagen nur selten, und nie ohne „auf den Namen eines Philosophen vorher „Verzicht gethan zu haben, ein Orthodox

auftritt,

„auftritt, der den Atheisten von der Ver-
„bindlichkeit des Sittengesetzes frey spräche."

§. 20.

Wenn aber auch die speculative Vernunft eine völlig gewisse Erkenntniß von Gott, von seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit und übrigen Eigenschaften, und von einem künftigen Leben, hätte oder haben könnte; wie wollte man denn bloß auf diesen Grund, ohne ursprüngliche Moralbegriffe in unserer Seele anzunehmen, ein Moralsystem erbauen? Man könnte dann wohl sagen: „Gott will, „was gut ist; wir sind schuldig, aus Gehor-„sam gegen ihn das Gute zu thun; gute „Handlungen wird er in der Ewigkeit beloh-„nen u. s w." Aber wer sagt uns denn, was gut ist? was Gott will? welche Handlungen er in der Ewigkeit belohnen wird? Diese Kenntniß wird denn doch allemal vorausgesetzt; es werden Moralbegriffe vorausgesetzt, die ursprünglich in unserer Seele liegen, und vermittelst welcher wir schon über die Güte einer Handlung entscheidend urtheilen, ehe wir glauben können, daß Gott sie wolle und belohnen werde. Also kann die theoretische Religion nicht das höchste Princip der Moral seyn, sondern dieselbe beruhet auf ihren eigenen, von der theoretischen Religion unabhängigen, Gründen, auf einem Vermö-

gen unserer Vernunft, nach allgemeinen ursprünglich in uns liegenden Moralbegriffen zu bestimmen, was gut und böse sey.

Anmerkungen.

1. Noch grössere Deutlichkeit wird dieser §. durch folgende Stelle aus Mutschelle (S. 123. f.) erhalten: „Ist nun aber „das sittlich Gute aus dem Willen Gottes „erkennbar? Wäre dieß, so müste ich zu„erst wissen: Das will Gott — um „denn daraus zu schließen: das ist gut. „Woher soll ich aber zum voraus Gottes „Willen erfahren können? Als Philosoph, „und ohne noch auf göttliche Offenbarung zu „bauen, sehe ich keine Möglichkeit dazu ein, „vielmehr gehe ich gerade umgekehrt zu „Werke.. Statt zu sagen: Das will „Gott, also ist es gut — finde ich „mich gedrungen, so zu schließen: Das „ist gut, also will es Gott. Ich „finde die ungerechte Bedrückung meines „Mitbruders höchst abscheuwürdig, und „schließe daraus ohne Anstand, daß sie „Gott, die höchste Weisheit und Güte, „auch nothweudig verabscheuen müsse. — „Ich finde die Aufopferung eigner Ruhe „und Bequemlichkeit zum Dienste eines „leidenden Armen edel und achtungswerth;

„und nun soll es Niemand wagen, mich „zu überreden, daß sie Gott nicht gleich„falls mit seinem Beyfall als gut und edel „erkläre. Ohne die Güte einer Handlung „zum voraus zu erkennen, weiß ich noch „gar nicht zu sagen, ob sie Gott wolle, „oder nicht wolle. Wie könnte also das „sittlich Gute aus dem Willen Gottes er„kennbar seyn, da die Kenntniß des göttli„chen Willens ohne vorläufige Kenntniß „des sittlich Guten nicht möglich ist?“

2. Dieser Schwierigkeit suchen Manche durch Berufung auf unmittelbare göttliche Offenbarung auszuweichen, indem sie sagen: „Wir wüßten freilich den Willen Gottes nicht zu bestimmen, wenn ihn Gott nicht geoffenbaret hätte; nun aber, da ihn Gott in seinem Worte so deutlich geoffenbaret hat, so kann dieser geoffenbarte Wille Gottes, oder überhaupt die ganze geoffenbarte Religion, zur Grundlage der Moral dienen. Wir können also die Moral auf theoretische (geoffenbarte) Religion gründen, und haben nicht nöthig, ursprüngliche von der Kenntniß des göttlichen Willens unabhängige Moralbegriffe in unserer Seele anzunehmen.“ — Laß uns nun diese Behauptung auch prüfen, und wir

werden bald finden, daß man dadurch den Weg zum ersten Prinzip der Moral nur noch schwieriger macht, und daß die geoffenbarte Kenntniß Gottes eben so wenig, als die natürliche, ein solches erstes Prinzip der Moral seyn kann.

§. 21.

Wenn Gottes geoffenbarter Wille der einzige Grund der Moral seyn sollte, so müßten in dem geoffenbarten Gesetz Gottes alle mögliche, sowohl gute als böse Handlungen verzeichnet stehen, jene mit einem Befehl, diese mit einem Verbot begleitet, damit wir aus diesem Codex in allen Fällen lernen könnten, was zu thun oder zu lassen wäre, ohne daß wir nöthig hätten, unsre Vernunft dabey zu Rathe zu ziehen. Allein es fällt in die Augen, daß eine solche göttliche Offenbarung nicht wohl möglich ist, die unser Verhalten in allen den unzähligen vorkommenden Fällen bestimmte; denn ein solches Gesetzbuch würde zu einer ungeheuren, uns unübersehbaren Grösse anwachsen, und welcher Mensch würde Zeit und Fähigkeit haben, es durchzustudiren, und seinen Innhalt so zu fassen, daß er in allen Fällen des gemeinen Lebens sich darnach richten könnte? Die göttliche Offenbarung kann also nur allgemeine Vorschriften geben, von denen die Menschen

selbst

selbst, vermittelst ihrer Vernunft und der in ihnen liegenden Moralbegriffe, die Anwendung auf einzelne Fälle machen müssen. Also kann keine unmittelbare göttliche Offenbarung zur ersten Grundlage der Moral dienen, weil wir dabey doch der ursprünglich in unserer Seele liegenden Moralbegriffe nicht entbehren können um die Gebote der Offenbarung auf einzelne Fälle anwenden zu können. Denn wir müssen den sittlichen Werth einer Handlung zuvor durch unsere Vernunft bestimmen, und alsdann erst können wir sie auf irgend ein göttliches Gebot oder Verbot beziehen.

Anmerkung.

Auf diese Weise verfährt jeder Christ, der die Lehren Jesu und der Apostel sich zur Richtschnur seines Verhaltens macht, wenn er die sittliche Güte einer Handlung nach ihren Ausprüchen prüfen will. Jesus sagt z. B. „Richtet nicht, so werdet ihr auch „nicht gerichtet! Verdammet nicht, so „werdet ihr auch nicht verdammet!“ Es ist leicht einzusehen, daß Jesus hier nicht alles Urtheilen über fremde Handlungen für unrecht erklärt, sondern nur die unbillige, boshafte Beurtheilung unschuldiger Handlungen. Kann man hier aber wohl die

Beyhülfe der Vernunft entbehren, wenn man den Ausspruch Jesu auf einzelne Fälle anwenden will? Muß nicht selbst der glaubigste Christ, der treueste Beobachter der Gebote Jesu, wenn er von den Fehlern Anderer spricht, seine Worte nach den in ihm liegenden Moralbegriffen prüfen, um zu wissen, ob sie unschuldig seyen, oder ob er den Vorwurf des lieblosen Richtens verdiene? — — Paulus sagt: „daß Niemand zu weit greife, noch vervortheile seinen Bruder im Handel!“ Aber dies Vervortheilen, auf wie mancherley Weise kann es geschehen! Hätte Paulus hier alle einzelnen Fälle, und alle Gattungen des Betrugs nahmhaft machen sollen, wann wäre er wohl damit zu Ende gekommen? Doch dieß fand er gar nicht nöthig; er thut nur eine allgemeine Warnung, und begreift alle mögliche Arten des Betrugs unter dem Wort vervortheilen. Nun mag jeder Christ seine Vernunft und die in seiner Seele liegenden Moralbegriffe anwenden, um im Handel mit Andern zu prüfen, wie weit er greifen dürfe? was ihm gehöre, und was ihm nicht gehöre? um die erlaubte Klugheit im Handel von hinterlistigem Betrug und Vervortheilen

theilung des Nächsten zu unterscheiden. Es könnten also die Gebote der göttlichen Offenbarung ohne natürliche Moralbegriffe von uns weder genützt noch beobachtet werden. (Wie wichtig ist es daher für einen Prediger, daß er nicht nur die Gebote Gottes dem Gedächtniß seiner Zuhörer einzuprägen, sondern auch ihre natürlichen Moralbegriffe zu entwickeln suche, weil sie jene ohne diese doch nicht anwenden können!)

§. 22.

Wenn eine Offenbahrung als göttlich angenommen werden soll, so muß doch zuerst das Daseyn eines Gottes aus Gründen der Vernunft geglaubt werden. Nun kann aber die speculative Vernunft durch alle ihre Beweise es nicht dahin bringen, daß alle Menschen von dem Daseyn Gottes überzeugt werden; (§. 18.) also wird auch keine göttliche Offenbarung, sie mag sonst beschaffen seyn, wie sie will, von allen Menschen für göttlich angenommen werden, wenigstens von den Atheisten nicht. Da aber doch alle Menschen auch die Atheisten, den Geboten der Moral zu gehorchen verbunden sind, (§. 19. Anmerk.) so kann dieselbe nicht auf göttlicher Offenbarung beruhen, sondern muß ein allgemeineres, für alle Menschen gültiges, erstes Princip haben.

§. 23.

Die Erfahrung aller Zeiten lehret uns auch, daß keine Offenbarung allgemeinen Glauben findet. Die beste unter allen, die vortrefliche Religion Jesu, fand nicht allein bey ihrem Anfang und ersten Wachsthum unzählige Gegner und Verfolger; sondern es leben auch noch jetzt viele in unserer Mitte, die ihren göttlichen Ursprung bezweifeln. Sollen denn diese, wenn sie auf den Christen-Namen Verzicht thun, deswegen auch aufhören, Menschen zu seyn? Sollen wir sie, weil sie in einem Stück unglaubig sind, denn auch sogleich aller Kenntniß von Recht und Unrecht unfähig halten, oder ihnen moralische Rechtschaffenheit absprechen? Wer kann das? Es ist also offenbar, daß die Moral auf einem allgemeinern Princip, als auf der von uns angenommenen göttlichen Offenbarung, beruhen müsse.

Anmerkung.

Stimmt nicht das Urtheil aller edlen und guten Menschen überein, die weisen Völkerherrscher unserer Tage, Friedrich, Joseph, Katharina und Leopold, wegen ihrer über alle Religionsparthenen ausgebreiteten Toleranz zu preisen? Wie wäre dies möglich, wenn die Moral, und

also auch die sittliche Güte, von einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung abhängig wäre? Sie beschützen Christen, Juden und Muhammedaner; die ersten legen das Neue Testament, die andern das Mosaische Gesetz, die dritten den Koran ihrer Moral zum Grunde. Wäre die Moral von einer göttlichen Offenbarung abhängig, so würde nur eine von diesen drey Partheien richtige moralische Kenntnisse haben, und es wäre dann nicht mehr rathsam, daß ein Regent, dem doch die Sittlichkeit seines Volkes vor allem andern am Herzen liegen muß, alle drey Partheyen, auch diejenigen, die nach seiner Ueberzeugung eine falsche Offenbarung als göttlich annehmen, beschützete. Nun aber, da sich unter allen Secten rechtschaffene, des obrigkeitlichen Schutzes würdige, Menschen finden, da die Toleranz so allgemein gepriesen wird, so muß Moral und Sittlichkeit nicht auf göttlicher Offenbarung beruhen, sondern von dem allgemeinen Lichte der Vernunft abgeleitet werden.

§. 24.

Wäre die einzig wahre göttliche Offenbarung auch die einzige Quelle aller richtigen moralischen Erkenntniß, was sollte dann aus

denje-

denjenigen Völkern der Erde werden, zu denen die Kenntniß der christlichen Religion noch nicht gekommen ist, oder die wegen der niedern Stuffe der Cultur, worauf sie stehen, noch gänzlich unfähig sind, und vielleicht noch Jahrtausende unfähig bleiben werden, die christliche Religion anzunehmen? Wenn sie keine natürlichen Moralbegriffe hätten, und die Kenntniß der christlichen Religion wäre überhaupt der einzige Weg zur moralischen Güte; so müßten diese unglücklichen Menschen, die doch eben solche Geschöpfe sind, wie wir, auf ihre Menschenwürde ganz Verzicht thun. Denn der einzige Weg, einen moralischen Werth zu erlangen, und sich dadurch über die Thiere zu erheben, wäre ihnen ohne ihre Schuld verschlossen; sie müßten in einem thierischen Zustande ohne Rettung fort leben, bis vielleicht nach vielen Jahrhunderten ein glückliches Ohngefähr ihnen jenen verschlossenen Weg öfnete. Wer wird so verächtlich von der größten Anzahl unserer Mitmenschen denken wollen? Die geoffenbarte Religion der Christen kann also eben so wenig, als irgend eine andere, der einzige Weg zur moralischen Würde, kann nicht erstes Princip der Moral seyn.

§. 25.

Lehren uns nicht auch tausend Erfahrungen

gen

gen, daß sich bey vielen Muhammedanern und Heyden sehr gute moralische Grundsätze finden? Woher kämen diese, wenn der geoffenbarte Wille Gottes die einzige Quelle der Moralbegriffe wäre? Müssen wir nicht mit Paulus antworten: „Die Heyden, „die das (geoffenbarte) Gesetz nicht haben, „und doch von Natur thun des Gesetzes Werk, „dieselben, dieweil sie das Gesetz nicht haben, „sind sie ihnen selbst ein Gesetz. Damit „beweisen sie, des Gesetzes Werk sey be„schrieben in ihren Herzen. Röm. 2, 14. 15.

Anmerkung.

Welche vortrefliche moralische Grundsätze und Sittenlehren haben uns die alten heidnischen Weltweisen in ihren schriftlichen Denkmälern hinterlassen! Es würde mich viel zu weit abführen, wenn ich hier von den herrlichen Sittenlehren ausführlicher reden wollte, durch welche ein Hiob, Sokrates, Epiktet, Cicero, Seneca, Horaz, Marcus, Aurelius, und andere Heiden ihre Namen verewiget haben; es würde solches auch überflüssig seyn, da ihre Schriften in aller Gelehrten Händen sind. — Nur aus dem neuern Heidenthum will ich hier etwas anführen, das vielleicht min-

der bekannt ist. In dem neun und drey-
ßigsten Stück der Neuern Geschichte der
evangelischen Missionsanstalten zu Be-
kehrung der Heyden in Ostindien ꝛc.
Halle 1791. hat Herr Mißionarius John
(S. 264. — 269.) einige Auszüge aus drey
Malabarischen Sittenbüchlein, die in den
Tamulischen Schulen von den Kindern ge-
lesen worden, und davon eine alte indiani-
sche Philosophin, Namens Aweiar, die
Verfasserin gewesen seyn soll, deutsch über-
setzt einrücken lassen. Aus dem ersten Sit-
tenbüchlein, Atusudi genannt, hat er
neunzig Sittensprüche geliefert, wo sich un-
ter andern folgende schöne moralische Maxi-
men finden: „Thue gern wohl. — Offen-
„bare keine Geheimnisse. — Rede zum
„Frieden. — Ehre Vater und Mutter. —
„Suche Niemand zu schaden. — Verlange
„kein gestohlen Guth. — Halte dein Wort.
„— Sey sanftmüthig. — Rede nicht be-
„trügerisch. — Speise und kleide die Ar-
„men. — Thue Niemanden Böses. —
„Lästere die Gottheit nicht. — Vergiß alte
„Wohlthaten nicht. — Halte fest am Gu-
„ten. — Halte dich zu keinem Lügner. —
„Thue nichts, was deiner Gesundheit

„schäd-

„schädlich ist. — Brauche keine Schimpf=
„reden. — Rede nicht anders, als du den=
„kest. — Meide böse Begierden" Aus dem zweyten Sittenbuche, Konneiwen=den genannt, sind siebenzig Sprüchlein unter andern folgende eingerückt: „Mutter „und Vater ist die erste Gottheit, die man „zuerst erkennet. — Durch Lügen geht „Wohlstand zu Grunde. — Den Zorn ein=„schränken, gehört zur wahren Tugend. — „Sobald du in der Tugend wankest, so be=„herrscht dich die Sünde wieder. — Wenn „das Herz rein ist, wird man nicht be=„trüglich handeln. — Hüte dich vor Lügen, „Mord und Diebstahl. — Tugendhafte „müssen die Wahrheit reden. — Thust du „Jemand Gutes, so thue es aus gutem „Herzen. — Nach der Seeligkeit trachten, „ist das beste Geschäfte. — Bist du auch „ein König, so sollst du Gott erkennen und „ehren. — So lange du lebest, verherr=„liche Gott." Aus dem dritten Sittenbu=che, Mudurei genannt, sind zwey und zwanzig Sprüche geliefert, davon ich aber der Kürze wegen nur zwey hieher setze: „Wenn einem Weisen auch bis auf den Tod „Unrecht geschiehet, so wird er sich doch „gegen seinen Beleidiger großmüthig erzei=

„gen

„gen. — Die Brillenschlange kennt ihren ei„genen Gift, furchtsam versteckt sie sich also; „die giftlose Wasserschlange wandelt aber „ohne Furcht umher. Also handelt Einer, „der ein böses Gewissen hat, furchtsam „und versteckt; bey einem guten Gewissen „kann man aber freymüthig einhergehen.“ — — Ich hoffe, die angeführten Proben werden zur Genüge zeigen, was ich eigentlich damit beweisen wollte, daß die Heyden auch ohne göttliche Offenbarung richtige moralische Einsichten haben können, und daß also die geoffenbarte Religion nicht das erste Princip der Moral enthalten könne. — Hiervon wollen wir nun noch andere Beweise beybringen.

§. 26.

Keine Offenbarung, und wenn noch so viele erfüllte Weissagungen und Wundergeschichten zu ihrer Bestätigung angeführt würden, kann von denkenden Köpfen als göttlich angenommen werden, wenn ihre Gesetze nicht mit den Gesetzen unserer Vernunft übereinstimmen. Also haben wir Begriffe von Recht und Unrecht, die von aller unmittelbaren göttlichen Offenbarung unabhängig sind, und nach welchen die Göttlichkeit einer Offenbarung erst geprüft werden muß; folglich

kann

kann die Offenbarung nicht der Grund der Moral seyn.

Anmerkungen.

1) Alle Apologeten der christlichen Religion stützten sich unter andern auch auf den Beweis, der aus der innern Vortreflichkeit der christlichen Moral, d. i. aus ihrer Uebereinstimmung mit dem Gesetze unserer Vernunft hergenommen ist. „Wie könnte man „es wagen“ — sagt Mutschelle (S. 127.) — „was doch immer in den Beweis„schriften für die Offenbarung und das Chri„stenthum geschieht, sich auf die Vernunftmä„sigkeit und Heiligkeit der christlichen Lehre zu „berufen, wenn man erst alle Kenntniß der „Sittlichkeit und Heiligkeit aus der Offen„barung und dem erklärten Willen Gottes „erholen müßte? Auch der Mensch also, „der an Gottes Offenbarung glaubt, spricht „und muß in manchen Fällen über die sitt„liche Güte der Handlungen absprechen, be„vor ihm noch der Wille Gottes darüber „bekannt ist. Auch ihm kann also sittliche „Güte nicht einzig aus dem Willen Gottes „erkennbar seyn.“

2. Die Apologeten des Christenthums müssen sogar, wenn sie es gleich selbst nicht

meynen, dem Beweis aus der Vortreflichkeit der christlichen Moral das größte Gewicht beylegen, und ihn zur Grundlage der andern Beweise machen. Denn selbst der aus den Wundern hergenommene Beweis kann ohne jenen nicht zur völligen überzeugenden Bündigkeit gebracht werden. Es ist bekannt, daß gegen die beweisende Kraft der Wundergeschichten des Evangeliums der Einwurf gemacht worden: Wer weiß, ob diese Wunder durch Gottes Kraft, oder nur durch die Kraft eines Engels oder eines andern über uns erhabenen Geistes verrichtet worden sind? und daß die Apologeten des Christenthums darauf zu antworten pflegen: Dieß müßte entweder ein guter, oder ein böser Geist gewesen seyn; beides läßt sich aber nicht annehmen; denn ein moralisch guter Geist würde seine Kraft nicht dazu angewendet haben, eine Lehre, die nicht von Gott gewesen wäre, durch Wunder als göttlich zu bestättigen, und dadurch das Menschengeschlecht zu betrügen; ein moralisch böser Geist aber würde noch viel weniger seine höhern Kräfte dazu geliehen haben, um eine so gute, so wohlthätige uud vortrefliche Lehre zu verbreiten. Also wäre es ungereimt, die Wunderwerke Jesu von der Kraft eines

endlis

endlichen Geistes herleiten zu wollen. — Hierbey drängen sich nun dem Denker zwey wichtige Bemerkungen auf: erstens, wenn die Apologeten einen guten Geist unfähig glauben, die Menschen zu betrügen, so nehmen sie mit Recht als ausgemacht an, daß der Betrug von allen vernünftigen Wesen für etwas Böses erkannt werde, und daß also die Wahrhaftigkeit nicht blos deswegen Pflicht sey, weil das Christenthum sie gebeut, sondern weil die Vernunft, nicht nur aller Menschen, sondern aller Geister, vermittelst der in ihr liegenden Moralbegriffe, die Wahrhaftigkeit für gut, und den Betrug für böse erkannt; zweytens, wenn sie es unwahrscheinlich finden, daß ein böser Geist zur Verbreitung der christlichen Lehre sollte mit gewirkt haben, so ist es nur wegen ihrer innern Vortreflichkeit und reinen Sittenlehre. Man sieht also, wie selbst der aus Wundern hergenommene Beweiß der Wahrheit der christlichen Religion nicht ohne zweymalige Berufung auf die natürlichen Begriffe von moralischer Güte ausgeführt werden kann. Wie wäre es denn möglich, eine göttliche Offenbarung zum ersten Princip der Moral zu machen, da doch ihre Göttlichkeit nicht ohne na-

— türliche Moralbegriffe erwiesen werden kann.

§. 27.

Bey der Gründung der Moral auf göttliche Offenbarung findet sich noch folgende Schwierigkeit: Wenn wir eine Offenbarung wirklich als göttlich annehmen, so ist doch unsere Verbindlichkeit, die darin enthaltenen Gebote Gottes zu halten, noch nicht so ganz klar, wenn die Vernunft uns nicht eben dieselben Gebote vorschreibt. Denn wenn wir die Pflicht haben, Gottes Gebote zu befolgen, so muß er ein Recht haben, solches von uns zu fodern. Nun fragt sich aber, worauf dies sein Recht sich gründe? Etwa darauf, daß er unser Schöpfer ist, und wir in seiner Gewalt sind? Wenn sein Recht, Gehorsam von uns zu fordern, keinen andern Grund hätte, als diesen, so wäre es nur das Recht des Stärkern, den der Schwächere fürchten muß; und wir hätten keine eigentliche Pflicht, keine innere Verbindlichkeit ihm zu gehorchen, sondern es wäre nur bloß rathsam, sich nach dem Willen des Allgewaltigen zu bequemen. (Und eine solche Befolgung des geoffenbarten göttlichen Willens, die blos aus Furcht vor seiner Uebermacht geschähe, hätte keinen moralischen Werth. „Selbst die Be„folgung der reinsten Lehren des Evangeliums

— sagt

— sagt Reinhold in den Briefen über die Kantische Philosophie S. 171. f. — „ist nur in so ferne moralisch, als sie uneigennützig, oder eine Folge der innern Ueberzeugung ist.“ — —) Die wahre innere Verbindlichkeit unserer Pflichten liegt also nicht in den durch unmittelbare Offenbarung gegebenen Befehlen Gottes, sondern in der von aller göttlichen Offenbarung unabhängigen Vorschrift unserer Vernunft. Die göttliche Offenbarung kann also nicht der erste Grund unserer Pflichten seyn, sondern sie soll uns nur auf die Stimme unserer Vernunft aufmerksam machen. Unsere Verbindlichkeit zur Beobachtung der Gebote Gottes gründet sich also darauf, daß sie mit den Geboten unserer Vernunft übereinstimmen.

Anmerkung.

Daß unsere Verbindlichkeit, Gottes Gebote zu halten, sich bloß auf die Uebereinstimmung derselben mit den Geboten unserer Vernunft gründe, und auf keine andere Art erweisen lasse, erhellet auch aus den mißlungenen Versuchen derer, die diese Verbindlichkeit auf andere Art darthun, oder, wegen der dabey sich findenden Schwierigkeiten, die ganze Sache lieber unbewiesen für klar und ausgemacht annehmen wollen (welches aber bey einer so wichtigen Unter-

suchung, als die über das erste Princip der Moralist, unmöglich geduldet werden kann) Baumgarten z. B. gründet in seiner theologischen Moral die verpflichtende Kraft der göttlichen Gesetze theils auf die Oberherrschaft Gottes über die Menschen; §. 25. sagt er: „Alle Menschen „sind Unterthanen Gottes, Gott also ihr „Oberherr; folglich ist der bekannt gemachte „Wille Gottes über ihr Verhalten ein Ge„setz derselben ꝛc. theils darauf, daß er „unser Schöpfer ist, §. 20. wo es heißt: „Weil wir selbst, und unsere Verbindung „mit den Dingen ausser uns, der Zufällig„keit wegen in Gott gegründet sind — — „so ist Gott dazu befugt und vermogend, „unsere freyen Handlungrn noch weiter „einzuschränken, oder durch Vorschriften mit „angehängten Bewegungsgründen genauer „zu bestimmen, wir aber verbunden, die„selben zu beobachten." Wie unbefriedigend! Wer die angezogenen Stellen bey Baumgarten im Zusammenhange nachlesen will, wird sich selbst überzeugen, daß man über die wichtige Frage von der verbindenden Kraft der Gesetze Gottes vergeblich einen befriedigenden Aufschluß bey ihm suchet, und dieß kommt bloß daher, weil

weil er sich von dem einzig richtigen Wege entfernt, nemlich die Uebereinstimmung der göttlichen Gebote mit den Geboten unserer Vernunft zu zeigen, und seinem Beweise zum Grunde zu legen. — — Leß sucht kürzer wegzukommen, wenn er die Sache unbewiesen für klar annimmt. Er sagt davon in seiner Moral: (2te Ausgabe S. 40.) „Es bedarf keines Beweises: ge„sunder Verstand und inneres Gefühl sa„gen es uns, daß wir verpflichtet sind, „dem Gesetze Gottes ohne alle Einschrän„kung zu gehorchen. Dies ist die Pflicht, „Schuldigkeit, nicht allein für uns, die „wir nur auf der untersten Stuffe im Get„sterreiche Gottes, nahe an den Thieren ste„hen: sondern auch für den Erzengel, auch „für den erhabensten Geist, welcher der „Gottheit, wenn man so reden darf, am „nächsten steht." Kann wohl ein solches Raisonnement in der Philosophie, zumal in einer so äusserst wichtigen Sache, die Stelle eines Beweises vertreten?

§. 28.

Da also alle geoffenbarte göttliche Gebote für uns nur in so ferne verbindlich seyn konnen, als sie mit den selbstständigen, un-

abänderlichen Geboten unserer Vernunft übereinstimmen, folglich alle willkührliche Gebote Gottes, wenn es solche gäbe, keine verbindende Kraft für uns hätten; so erhellet schon jetzt ganz deutlich, (was wir unten Kap. 8. ausführlicher zeigen werden) daß es bey dem Volksunterricht nicht hinlänglich ist, die Pflichten bloß aus der Bibel zu beweisen, sondern daß die biblischen Aussprüche auch durch die Gesetze unserer Vernunft müssen bestätigt werden.

Anmerkungen.

1. Was wäre also wohl davon zu halten, wenn Prediger nicht allein im Volksunterricht alle Pflichten bloß auf positive göttliche Gesetze gründen wollten, sondern auch selbst keinen weitern Grund zu wissen, nöthig erachteten?

2. Wenn man die Moral nicht mehr den Aussprüchen der Vernunft unterwerfen, sondern bloß und allein auf unmittelbare Offenbarung Gottes gründen wollte, so würde man allen willkührlichen Menschensatzungen und verderblichen moralischen Grundsätzen Thüre und Thore öfnen, welches die Geschichte derjenigen Zeiten beweiset, da die christliche Moral so sehr verunstaltet

staltet wurde, weil man die Vernunft von ihrer Beurtheilung ausgeschlossen hatte, und alle Pflichten auf einen der Vernunft unbegreiflichen Willen Gottes gründete. Wie treffend schildert Reinhold in den schon mehrmals angeführten Briefen (S. 168. f.) diese Periode: „Die christ„liche Moral war wirklich so unbegreif„lich geworden, als der Wille der Gott„heit, wovon sie hergeleitet wurde, und „welchen man entweder durch unmittelbare „Erleuchtung von oben herab, oder aus „den Religionsbüchern der Hebräer erfah„ren zu müssen glaubte. Wer vermag die „Ungereimtheiten und Abscheulichkeiten auf„zuzählen, die der historische Erkenntniß„grund durch diese beiden Kanäle über die „vortrefliche Lehre des Evangeliums ge„bracht hat! Man entsagte dem Gebrau„che der Vernunft in der Religion, das „heißt, gerade in derjenigen Angelegenheit, „wo er am unentbehrlichsten war; erhob „sinnlose Schulformeln in den Rang der „Grundwahrheiten der Religion, und den „blinden Glauben an offenbare Wider„sprüche zur ersten Bedingung des göttli„chen Wohlgefallens; verschwor den Ehe„stand und mit ihm alle übrige Pflichten

„gegen die Gesellschaft; bestrafte die Ver„schiedenheit der Religionsmeinungen mit „Feuer und Schwerdt u. s. w. der Ue„berzeugungsgrund, warum man „dies Alles thun müsse, war der unbe„greifliche Wille der Gottheit, und „der Beweggrund, warum man es „wirklich that, Hofnung des Himmels und „Furcht vor der Hölle, ohne welche man „es sehr überflüssig gefunden haben wür„de, sich nach jenem unbegreiflichen Wil„len zu richten."

§. 25.

Wenn wir in diesem Kapitel gezeigt haben, daß theoretische Religion nicht zum ersten Princip der Moral erhoben werden könne, so darf Niemand dieses so deuten, als ob wir die Ueberzeugung von theoretischen Religionswahrheiten bey der Moral für unnütz und entbehrlich hielten. Nein, dieß ist unsere Meinung nicht. Denn wenn gleich die Moral auf ihren eignen Gründen beruht, so halten wir doch die theoretische Religion, so wohl die natürliche, als die geoffenbarte, für grosse Stützen derselben, und für kräftige Ermunterungsmittel zur Erfüllung unserer Pflichten, die nicht nur für das Volk, sondern auch für den Denker und Philosophen kräftig sind,

(wie

(wie sich dieß Alles unten Kap. 5. zeigen wird.)

§. 30.

Desgleichen versteht es sich von selbst, (und ist auch schon oben §. 10. erinnert worden) daß die Untersuchungen dieses Kapitels noch in keiner unmittelbaren Beziehung auf den Volksunterricht stehen, sondern nur zur eignen gründlichen Einsicht des Lehrers dienen sollen. Der Lehrer muß einsehen, daß die Moral nicht auf theoretischer Religion beruhet. Demohngeachtet muß er beym Volksunterricht die theoretische Religion zur Unterstützung seiner Moralvorträge benutzen, (welches er mit desto besserm Erfolg thun wird, je gründlicher seine eigne Einsicht ist, (siehe §. 9.) Er muß den Glauben an die natürliche und an die geoffenbarte Religion auf alle mögliche Weise aufrecht zu erhalten bemüht seyn; er muß nicht nur die populärsten Vernunftbeweise für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele auf die faßlichste Weise vortragen, sondern auch die Wahrheit der geoffenbarten Religion durch alle dem Volk begreifliche Gründe unterstützen; und endlich muß er alle theoretische Religionswahrheiten, zur Beförderung der Sittlichkeit anzuwenden suchen — muß alle mögliche Berührungspuncte der theoretischen Religion und der Moral ausspähen,

hen, um der letztern durch die erstern mehr Wirksamkeit zu verschaffen. (Wie dieß geschehen könne, wird unten Kap. 8. ausführlicher gezeigt werden.)

Anmerkung.

Bey den Beweisen für die Wahrheit der christlichen Religion muß ein Prediger demjenigen Argument, das aus der innern Vortreflichkeit und Vernunftmäßigkeit der christlichen Moral hergenommen wird, vorzügliche Stärke beylegen. So sehr er indessen das geoffenbarte Gesetz in Uebereinstimmung mit dem natürlichen zu zeigen bemüht seyn soll, so wird er doch zuweilen bey Gelegenheit auch sagen müssen, daß unsere Pflichten nicht auf Offenbarung beruhen; daß sie uns doch verbinden würden, wenn wir auch Gottes Wort nicht hätten. Dieß wird er anführen müssen, wenn er von dem sittlichen Zustande der Heyden spricht, oder wenn er den §. 25. angeführten Ausspruch des Paulus (Röm. 2, 14. 15.) erkläret, oder wenn er die allgemein verbindende Kraft der in den zehen Geboten enthaltenen Moralgesetze im Gegensatz gegen die Nationalgesetze der Israeliten zeigen will u. s. w. Ja es wird zur Belebung und Stärkung des moralischen

Gefühls

Gefühls der Zuhörer nützlich seyn, wenn er ihnen zuweilen zeigt, daß die Verbindlichkeit unserer Pflichten auch nicht auf der natürlichen Religion beruhet; wenn er z. B. sagt: „Gesetzt, wir wüßten nichts von Gott, noch „von einem künftigen Leben — würden „wir nicht dennoch Betrug, Diebstahl, „Mord u. dgl. für böse, Redlichkeit und „Wohlthätigkeit aber für gut erkennen „müssen? u. s. w." Auf diese Art wird er, ohne dem Werth der theoretischen Religion etwas zu benehmen, das Gesetz der Vernunft oder die natürliche Sittenlehre in ihrer majestätischen Würde, in ihrer erhabenen Unabhängigkeit, der Stelle des Zuhörers deutlich darstellen können, welches gewiß die wohlthätigsten Folgen zu seiner Veredelung haben wird. (Doch hiervon unten Kap. 8. ein Mehreres.)

§. 31.

Die kritischen Untersuchungen dieses Kapitels hatten zum Zweck, die Systeme der beyden Hauptpartheyen der Moralisten, nemlich derer, welche die Moral auf theoretische Religion gründen, und derer, welche behaupten, daß sie unabhängig von theoretischer Religion für sich bestehe, gegen einander zu prü-

prüfen; und da haben wir gefunden, daß die letztern die Wahrheit auf ihrer Seite haben. Diese theilen sich nun aber wieder in zwey Partheyen, deren beyderseitige Behauptungen wir in den folgenden Kapiteln prüfen wollen, welches noch weitläuftigere Untersuchungen erfodern wird.

§. 32.

Wir haben gesehen, daß in unserer Seele ursprüngliche Moralbegriffe liegen, und daß die Vernunft, unabhängig von äussern Erkenntnißquellen, uns kennen lehret, was moralisch gut oder böse sey, und uns also Gesetze unseres Verhaltens vorschreibt. Nun fragt sichs aber: Woher kommen jene Moralbegriffe? worin bestehen sie? und wie verfährt unsere Vernunft bey Bestimmung des moralischen Werths der Handlungen? — Da werden nun zwey ganz verschiedene Antworten gegeben. Einige Philosophen machen die Selbstliebe zum ersten Princip der Moral, und unsere eigne Glückseligkeit zum Ziel aller unserer Handlungen. Sie sagen: „Die Moralbegriffe, die in uns liegen, sind weiter nichts, als die Selbstliebe, die uns treibt, das zu thun, was unsere eigne Glückseligkeit befördert; und das Geschäfte unserer Vernunft hierbey besteht nur darin, daß sie

mir

mit Hülfe der Erfahrung prüfet, was unserer Glückseligkeit förderlich oder hinderlich sey, und uns dann jenes gebeut, dieses untersagt.“ Da dieses System die Moral von der Erfahrung abhängig macht, so wollen wir es um der Kürze willen das empirische Moralsystem, und die Vertheidiger desselben empirische Moralisten oder kurz Empiristen heissen. (Sie werden auch Eudämonisten genennet, weil sie die Beförderung der Glückseligkeit zum Zweck der Moral machen.) — Dagegen behaupten Andere, unsere Vernunft besitze ein Vermögen, ohne Rücksicht auf Erfahrung in Beziehung auf eigne Glückseligkeit, uns das moralisch Gute und Böse kennbar zu machen. Dieß heissen sie ein reines practisches Vernunftvermögen, weil es von der Erfahrung unabhängig ist, oder auch ein reines Vernunftgesetz oder Sittengesetz. Diese wollen wir der Kürze wegen Puristen heissen, und ihr System, das reine Moral-System, oder das System der reinen Sittlichkeit. Wir werden also nun diese beyden Systeme, das erstere Kap. 3, das andere aber Kap. 4. und 5. prüfen, und endlich Kap. 6. beide noch in Rücksicht auf den Volksunterricht mit einander vergleichen. Unpartheiische Prüfung wird uns überzeugen,

daß das System der reinen Sittlichkeit in allem Betracht den Vorzug verdienet.

Drittes Kapitel.

Darstellung und Prüfung des empirischen Moralsystems.

§. 33.

„Wenn wir die Beschaffenheit der menschlichen Seele mit philosophischer Aufmerksamkeit beobachten" — sagt der empirische Moralist — „so finden wir in ihr viele und mancherley Triebe; alle aber vereinigen sich in einem einzigen Haupt- oder Grundtrieb, den man Selbstliebe oder Trieb nach Glückseligkeit nennet. Dieß ist der vornehmste und allgemeinste Trieb der menschlichen Natur, theils, weil er allen Menschen gemein ist, theils, weil alle andern Triebe sich in ihm gleichsam concentriren und vereinigen. Er ist die einzige Quelle aller andern Triebe, aller Neigungen, Begierden, Leidenschaften und Handlungen; Alles, was die Menschen nur irgend wünschen, begehren oder thun, entspringt aus jenem Grundtrieb, dem Trieb der Selbstliebe."

§. 34.

§. 34.

„Dieser Grundtrieb begreift indessen wie„der viele einzelne Triebe unter sich, weil es „viele und mancherley Gegenstände giebt, „durch welche das Verlangen nach Glückselig„keit befriedigt werden kann. Die Quellen „der Freude und Glückseligkeit fliessen für „uns Menschen in unzählbarer Menge, wenn „gleich kein Mensch lebet, der sie alle kennet. „Je länger Einer lebet, je mehr Erfahrun„gen er einsammlet, je fleisiger und aufmerksa„mer er die Welt und die Dinge um sich her „betrachtet; desto mehr lernet er Quellen der „Freude und Glückseligkeit kennen, und in „diesem Verhältniß vermehret sich auch die „Zahl seiner einzelnen Triebe."

§. 35.

„So viel und mancherley indessen die „Gegenstände unseres Begehrens, und also „auch die Quellen unserer Glückseligkeit sind, „so lassen sich doch dieselben unter gewisse all„gemeine Rubriken oder Classen bringen. „Wir wollen zur Bequemlichkeit dessen, was „wir in der Folge über die verschiedenen Ar„ten der Glückseligkeit und Freuden zu sagen „haben, eine solche Classification versuchen."

§ 36.

„Erste Classe: Freuden der „Sinne. In diese Classe gehöret alle sinn-

„liche Lust, z. B alle angenehmen Empfin-
„dungen, die der Körper durch den Sinn des
„Gefühls erhält die Empfindungen von Ge-
„sundheit und Kraft, die Empfindung der Ru-
„he oder einer dem Körper angemessenen Be-
„wegung, einer mäßigen Wärme oder Kälte,
„und alles dessen, was noch sonst das Gefühl
„auf angenehme Art afficiren kann; der Wohl-
„geschmack, den unsere Zunge beym Genuß
„der Speisen und Getränke empfindet; der
„Wohlgeruch, den wir auf der Frühlingsaue
„einathmen; das Lustgefühl, das unsere See-
„le bey dem Anblick der schönen Natur, oder
„sonst irgend einer sinnlichen Schönheit, oder
„beym Gesang der Nachtigall oder einer lieb-
„lichen Musik empfindet u. d. gl. dieß alles sind
„Freuden der Sinne."

§. 37.

„Zweyte Classe: Freuden der
„untern Seelenkräfte. In diese Clas-
„se gehöret Alles, was den Witz, die Einbil-
„dungskraft und das Gedächtniß auf eine an-
„genehme Art beschäftiget; das Wohlbehagen,
„das wir bey Betrachtung eines schönen Ge-
„mäldes, bey Anhörung einer schönen Opere-
„te, bey Lesung eines schönen Gedichts em-
„pfinden u. s. w. Doch gehört nicht allein
„das Wohlgefallen an fremden Kunstwerken
„hieher, sondern auch diejenigen angenehmen
Em-

„Empfindungen, die sich ein Mensch durch „die Thätigkeit seiner eignen Imagination „schafft, die z. B der Dichter bey Verfertigung eines Gedichts, der Maler bey Führung seines Pinsels, der Tonkünstler bey der „Composition eines Concerts empfindet; — „die jeder Mensch empfinden kann, wenn er „seinen Ideen freyen Lauf läßt, sich in Gedanken angenehme Luftschlösser baut, „seine Seele durch süsse Erinnerungen der „Vorzeit, durch angenehme Bilder vergangener Scenen, oder durch schmeichelhafte „Hoffnungen auf die Zukunft, ergötzet, u. s. w.

§. 38.

„Dritte Classe: Freuden des „Verstandes. In diese Classe gehören „die Freuden, welche aus gelehrten und wissenschaftlichen Untersuchungen, und aus der „Erkenntniß und Betrachtung der Wahrheit „fliessen, wir mögen nun durch eignes Nachdenken, durch mündliche Belehrung Anderer, „oder durch Lectüre dazu gelangen; also auch „alle die angenehmen Empfindungen, die das „Studieren begleiten, insoferne sie nicht schon „in der vorhergehenden Classe mit begriffen „sind."

§. 39.

„Vierte Classe: Freuden der „Sympathie. Hieher gehören alle die

„manchfaltigen Freuden, die aus dem geselli-
„gen Umgang, aus den Empfindungen der
„Freundschaft, der Liebe, der Wohlthätigkeit,
„der Dankbarkeit u. s. w. fliessen; besonders
„diejenigen, die wir empfinden, wenn wir
„von Andern geliebet, geehret, hochgeschätzet
„werden, wenn wir Andere uns verbindlich
„machen, und von ihnen Achtung, Wohlwol-
„len, Dank und Segen einernten."

Anmerkungen.

1. „Dieß sind die vornehmsten Gattun-
„gen der Freuden, die wir zu geniessen ha-
„ben; unter diesen lassen sich fast alle ange-
„nehme Empfindungen begreifen. Vielleicht
„ließe sich dies Verzeichniß noch mit eini-
„gen Classen vermehren, denn bey solchen
„Eintheilungen ist vieles willkührlich; in-
„dessen ist die hier gegebene Eintheilung zu
„unserm gegenwärtigen Zwecke schon hin-
„länglich."

2. „Von einer fünften Classe der
„Freuden, nemlich den Freuden der
„Moralität oder der moralischen Güte,
„werden wir hernach erst reden, wenn wir
„zuvor die Begriffe dessen, was gut, und
„was moralisch gut ist, werden entwi-
„ckelt und erläutert haben."

§. 40.

„Was uns angenehme Empfindungen „gewährt, was uns glücklicher macht, ist in „Beziehung auf uns gut, und das Gegen„theil davon ist böse. Dieser Satz bedarf „keines Beweises, denn der allgemeine Sprach„gebrauch bestättigt ihn, eben so sehr, als „das Gefühl jedes Menschen, weil das Ver„langen nach Glückseligkeit jedem Menschen „unaustilgbar in seine Natur gelegt ist."

§. 41.

„Was als Mittel zu einem guten „Zweck gebraucht wird, ist in diesem Be„tracht auch gut. Wenn wir nun die an„genehmen Empfindungen, oder den Genuß „der Glückseligkeit, als etwas an sich gutes, „oder als einen guten Zweck betrachten; „(§. 40.) so sind auch diejenigen Handlun„gen, wodurch wir uns angenehme Em„pfindungen verschaffen, oder unsere Glück„seligkeit befördern, als Mittel zu jenem „Zweck betrachtet, gut."

§. 42.

„Hier haben wir also nun den wichti„gen Satz herausgebracht: Alle Handlun„gen, wodurch der Mensch seine eigne „Glückseligkeit befördert, sind gut. Dar„aus fließt denn das kurze und einfache

„Grundgesetz der Moral: Mache dich „selbst glücklich. Perfice te ipsum. „Was dich glücklich macht, ist gut, was „dich unglücklich macht, ist böse. Hier „frage nun die Erfahrung; wenn dieselbe dir „sagt, daß etwas dir angenehme Empfindun„gen schaffen werde, so suche es zu erhalten; „sagt sie dir aber, daß es unangenehme Em„pfindungen bringen werde, so fliehe und mei„de es."

§. 43.

„Was ist nun aber moralisch gut? „Der Mensch ist ein moralisches Wesen, in„soferne er Vernunft hat, und eine Hand„lung ist moralisch gut, insoferne wir dadurch „unsere Glückseligkeit mit vernünftiger Ueber„legung befördern. Dieß macht den Vorzug „des Menschen vor den Thieren aus. Die „Thiere thun ebenfalls das, wovon sie aus der „Erfahrung wissen, daß es ihnen angenehme „Empfindungen macht. Solche Handlungen „der Thiere sind thierisch oder physisch gut, „aber nie einer moralischen Güte fähig, weil „die Thiere ohne vernünftige Ueberlegung, „ohne Berechnung der künftigen Folgen, je„desmal nur nach dem Genuß dessen streben, „was sich in dem gegenwärtigen Augenblick „ihren Sinnen als angenehm und reizend dar„stellt.

„stellt. Allein der Mensch hat Vernunft; er „kann also mit Hülfe der Erfahrung Ursachen „und Wirkungen, vergangne Handlungen und „Begebenheiten und ihre Folgen, mit einan„der vergleichen, überlegen, nachdenken, aus „den gegenwärtigen Umständen Muthmasun„gen und Schlüsse für die Zukunft ziehen — „und durch dieß Alles sich zu einer weit hö„hern Stuffe der Glückseligkeit empor schwin„gen, als diejenige ist, deren die Thiere fähig „sind. — Der Vorzug, den der Mensch, als „ein moralisches Wesen, vor den Thieren hat, „besteht in folgenden drey Stücken: 1) Der „Mensch strebt nicht nur nach dem, was an „sich immediate angenehme Empfindungen „schafft, sondern auch nach den Mitteln, die „ihn auf entferntere Weise zu diesem Zwecke „führen. 2) Der Mensch begnügt sich nicht „an dem Genusse derjenigen angenehmen Em„pfindungen, die er schon kennet, sondern sucht „noch immer mehrere kennen zu lernen, und „sich derselben fähig zu machen. 3) Der „Mensch genießt nicht jede angenehme Em„pfindung, die sich ihm darbeut, sondern er „geniesset mit Mäsigung und kluger Auswahl. „Dieß sind die moralischen Vorzüge des Men„schen; wer dieselben bey seinen Handlungen „beobachtet, der handelt moralisch gut „Wir wollen von einem jeden dieser drey Vor„züg-

„züge noch in einem eignen §. besonders han„delt.“

§. 44.

„Erster moralischer Vorzug des Men„schen: Er strebt nicht nur nach dem, was „an sich immediate angenehme Empfindun„gen schaft, sondern auch nach den Mitteln, „die ihn auf entferntere Weise zu diesem „Zwecke führen. Diese Mittel sind entweder „solche, die keinen absoluten, sondern nur „einen relativen Werth haben, als z. B. „Reichthum, der an sich keinen Werth hat, „aber ein Mittel ist, sich allerhand angenehme „Empfindungen zu verschaffen; desgleichen „manche Kenntnisse, deren Erlernung schwer „und unangenehm ist, die aber zur Beförde„rung des irrdischen Glücks dienen u. s. w. „— oder es sind solche Mittel, die nicht nur „als Mittel zu andern Guten, sondern auch „an sich gut sind, und angenehme Empfin„dungen gewähren, wie z. B. Gesundheit, „Freunde, Ehre und Ansehen, Gelehrsam„keit u. dergl. Und von dieser letztern Gat„tung sind die meisten; wer nach ihnen strebt, „befördert also seine Glückseeligkeit auf dop„pelte Art. Auch selbst jene erstere Gattung „der Mittel, welche nur als Mittel, nicht „als Zwek betrachtet, einen Werth haben, „bekommt doch einen gewissen absoluten Werth

„das

„dadurch, daß man bey ihrem blossen Besitz „sich schon in der Hofnung des Guten, das „sie uns in Zukunft verschaffen werden, glück„lich fühlt. Wie viel Vergnügen kann z. B. „der bloße Besitz eines ansehnlichen Ver„mögens machen, kann den Muth und die „Heiterkeit erhöhen, und also die Glückse„ligkeit beträchtlich vermehren. — Wer also „vernünftig und moralisch gut handeln will, „muß öfters den Genuß einer gegenwärtigen „angenehmen Empfindung verschmähen, „um die Mittel zukünftiger und entfernter an„genehmer Empfindungen zu erhalten."

§. 45.

„Zweyter moralischer Vorzug des „Menschen: Er begnügt sich nicht an dem „Genusse derjenigen angenehmen Empfindun„gen, die er schon kennet; sondern sucht noch „mehrere kennen zu lernen, und sich derselben „fähig zu machen. So muß z. B. der, wel„cher seine Glückseligkeit vermehren will, sei„nen Geist ausbilden, um der Erkenntniß „der Wahrheit, und der Vergnügungen des „Verstandes, fähiger zu werden; seinen Ge„schmack muß er ausbilden, um die Schön„heit der Kunstwerke empfinden zu können; „er muß seinen Körper zu allerhand Künsten „und Fertigkeiten gewöhnen, die ihm in der

„Folge viel Vergnügen gewähren können u.
„s. w. — kurz, er muß darnach streben, sich
„des Genusses aller möglichen Quellen der
„Freude und des Vergnügens, die unter dem
„Monde fließen, nach Möglichkeit fähig zu
„machen, und dadurch die Summe seiner
„Glückseligkeit auf dem höchstmöglichen
„Grad zu vermehren.

§. 46.

„Dritter moralischer Vorzug des
„Menschen: Er genießet nicht eine jede an-
„genehme Empfindung, die sich ihm darbeut,
„sondern er genießet mit Mäßigung und klu-
„ger Auswahl. Es ist bekannt, daß die an-
„genehmen Empfindungen von sehr verschie-
„dener Art sind; einige sind lebhafter, andere
„schwächer; einige unedler, andere edler;
„einige schnell vorübergehend, andere länger
„dauernd. So sind z. B. die Vergnügun-
„gen der Sinne und der untern Seelenkräf-
„te die lebhaftesten, aber die Vergnügungen des
„Verstandes und der Sympathie sind edler;
„jene gehen schnell vorüber, diese pflegen län-
„ger zu dauren Da nun ein Mensch nicht al-
„ler Arten von Vergnügungen zugleich theilhaf-
„tig werden kann, sondern öfters eine auf-
„opfern muß, um die andere zu erhalten;
„so ist es nöthig, daß er eine kluge Auswahl

„treffe,

„treffe, woferne er für seine Glückseligkeit „recht sorgen will. Ein sinnlicher Mensch „wird im Collisionsfall nur die lebhaftesten „Vergnügungen wählen; aber ein moralischer „Mensch, der seine Vernunft braucht, wird „gerne zuweilen die lebhaftere, aber unedlere, „Freude verschmähen, um einer edlern, ob„gleich minder lebhaften, theilhaftig zu wer„den; er wird einer gegenwärtigen schnell „vorübergehenden entsagen, um eine zukünf„tige länger dauernde zu erhalten, und so „immer mit Klugheit und vernünftiger Ue„berlegung darauf bedacht seyn, stets die „größten, edelsten und besten Vergnügungen „zu genießen, doch so, daß es ihm seine ganze „Lebenszeit hindurch an Freudengenuß nicht „fehle.

§. 47.

„Wenn Jemand diese drey moralischen „Vorzüge in seinen Handlungen behauptet, „so wird er sich den höchsten Grad von Glück„seligkeit erwerben, der für ihn durch seine „eigenen Kräfte erreichbar ist. Und ein sol„cher Mensch handelt moralisch gut, nicht „aber derjenige, der blindlings nach jeder an„genehmen Empfindung hascht, ohne dieselbe „im Zusammenhang mit ihren Wirkungen „und Folgen zu betrachten. Wenn also gleich

„eine

„eine Handlung, in so ferne sie uns eine ein-
„zeine angenehme Empfindung verschaft, an
„sich gut ist, so kann sie doch, nach ihren ver-
„schiedenen Beziehungen und Verhältnissen
„betrachtet, böse seyn. Ein Mensch, der
„den Namen eines moralisch guten verdienen
„will, muß also jede Handlung in diesen Be-
„ziehungen und Verhältnissen betrachten, und
„hiernach sein Betragen einrichten. Er muß
„überlegen, ob ihn der Genuß eines nahen
„Vergnügens nicht um manche entfernte Ver-
„gnügungen bringen könne, die grösser oder
„dauerhafter seyn würden. So muß er z.
„B. sich im gegenwärtigen Genuß der sinn-
„lichen Lust mäßigen, sich öfters einen unan-
„genehmen Zwang auflegen, um seine Kräfte
„und Gesundheit zu künftigem Freudengenuß
„zu sparen. Er muß manchem reizenden Ver-
„gnügen entsagen, wodurch er sich die Liebe
„und Achtung der Menschen, und zugleich so
„manche andere Freuden verscherzen würde.
„Vergnügen, angenehme Empfindung, Be-
„friedigung seiner Begierden und Neigungen,
„soll sein höchstes Guth seyn, und seine darauf
„gerichteten Handlungen gut machen; aber er
„muß allemal wohl überrechnen, wie er die-
„ses höchsten Guths im weitesten Umfange,
„aufs lebhafteste, und aufs dauerhafteste für
„sein ganzes Leben, genießen möge: Eine

„jede

„jede Handlung, die dies zu befördern ver„heißt, und sollte sie auch von Unannehm„lichkeiten begleitet seyn, ist gut; jede, die „mit dem Gegentheile bedroht, und wenn „sie noch so sehr mit Annehmlichkeiten schmei„chelt, ist böse. — Nach dem bisher Gesag„ten können wir nun von dem oben aufge„stellten Grundgesetz der Moral: Mache dich selbst glücklich! folgende Erläuterung „geben: Gut ist, was dich glücklich macht; „aber nicht jede Handlung, die dir eine an„genehme Empfindung gewährt, ist gut, „sondern nur diejenige Handlung ist gut, „welche dir nach allen ihren Beziehungen „und Folgen die größte Summe der an„genehmsten Empfindungen auf deine ganze „Lebenszeit gewährt."

§. 48.

„Da wir nun gesehen haben, welche „Handlungen gut seyen, so erhellet hieraus, „daß derjenige Mensch moralisch gut sey, „der sich eine Fertigkeit erworben hat, nach „dem besten Gebrauch seiner Vernunft so zu „handeln, daß er sich dadurch der größten „Summe angenehmer Empfindungen auf sei„ne ganze Lebenszeit versichere. Unsere in„nere auf die Selbstliebe gegründete Ver„bindlichkeit, so zu handeln, heißt Pflicht;

„und

„und die Fertigkeit, so zu handeln, heißt Tu-
„gend, oder moralische Güte. — —
„Lasterhaft ist derjenige, der, ohne seine
„Vernunft recht zu brauchen, so handelt, daß
„er öfters, um wenige unedle und kürzere
„Freuden zu genießen, mehrere edlere und
„länger dauernde verscherzet."

§. 49.

„Wer nach dem hier gegebenen Begriff
„tugendhaft ist, der wird bey dem Genuß des
„Guten, das er sich durch seine Tugend er-
„wirbt, auch noch die besonderen Freuden
„der Moralität empfinden. Dies ist die
„fünfte Classe von Freuden, auf welche
„wir oben (§. 39. Anmerk. 2.) gedeutet
„haben. Diese Freuden der Moralität be-
„stehen in der Selbstzufriedenheit, die wir
„empfinden, wenn wir das Gute, das wir
„genießen, oder den Wohlstand, darin wir
„leben, als unser eigenes Werk betrachten
„können. Wie jeder Werkmeister, jeder
„Künstler, jeder Autor, die Vollkommenhei-
„ten desjenigen Werks, das er selbst verfer-
„tigt hat, mit desto größerm Vergnügen be-
„trachtet; so muß es auch den Genuß des
„Glücks ungemein viel süßer machen, wenn
„man sich bewußt ist, sich dasselbe durch sein
„vernünftiges moralisches Betragen erwor-
„ben

„den zu haben; und hierin bestehen die Freu=
„den der Moralität."

§. 50.

„Es muß Jedem in die Augen fallen,
„wie einfach und leicht nicht nur ein auf die=
„se Grundsätze gebautes Moralsystem, son=
„dern auch wie sehr der menschlichen Natur
„angemessen es sey; denn die Menschen wer=
„den sich gewiß gerne zur Tugend lenken las=
„sen, wenn sie einsehen, daß dieselbe der ein=
„zige Weg zu ihrer wahren Glückseligkeit sey;
„sie werden ihren Lehrern um so lieber Ge=
„hör geben, um so williger Folge leisten,
„je besser diese es verstehen, ihnen in der Er=
„füllung ihrer Pflicht ihren eigenen Vortheil
„zu zeigen."

§. 51.

„Obgleich dieß ganze Moralsystem bloß
„für sich besteht, und keinesweges von dem
„Glauben an theoretische Religion abhängig
„ist, so dürfen wir doch sicher behaupten, daß
„das Grundgesetz der Moral: Mache dich
„selbst glücklich, völlig mit dem Willen Got=
„tes übereinstimmt, der uns zur Glückseligkeit
„erschaffen hat, und also ganz gewiß auch will,
„daß wir diesen Endzwek unsers Daseyns
„durch unsere freien Handlungen nicht hin=

„dern,

„dern, sondern befördern. Zu diesem Ende legte „er in unsere Natur den mächtigen Grundtrieb, „der mit lauter, nie verstummender Stimme je„den Augenblick unsers Lebens in unsern Her„zen spricht: Mache dich selbst glücklich!“

§. 52.

So weit gehet das empirische Moralsystem. Ich hoffe es so getreu, wie möglich, und von seiner stärksten Seite dargestellt zu haben, und befürchte daher nicht, den Vorwurf, daß ich es vorsätzlich entstellt oder verunstaltet hätte, um es desto leichter widerlegen zu können. Sollte aber Jemand an der Vollständigkeit dieser Darstellung zweifeln, sollten Empiristen etwa hier manches vermissen, was sie sonst zu ihrem System rechnen; so muß ich solche noch zur Geduld verweisen, bis ich weiter unten diese Zweifel lösen werde. Hier habe ich nur das beygebracht, was eigentlich zum unvermischten empirischen Moralsystem gehört; die Gründe aber, womit man es sonst noch auszuschmücken und zu stützen pflegt, werde ich weiter unten anführen, aber zugleich zeigen, daß dieselben theils aus andern Systemen entlehnt, und mit dem empirischen System unverträglich sind, theils aber zur Unterstützung desselben keine Kraft haben. — Zuvor aber wollen wir nun zur

Prü-

Prüfung des (§. 33. — 51. dargelegten) empirischen Systems schreiten.

§. 53.

Vorerst muß ich bemerken, daß in dem angeführten Raisonnement des Empiristen manches Wahre enthalten ist, damit ich vollkommen einstimmig denke, so lange ihm kein Einfluß zur Bestimmung des Begriffs der Moralität eingeräumt wird. So bin ich z. B. mit der Eintheilung der Vergnügungen (§. 36. — 39.) ganz wohl zufrieden; desgleichen mit den meisten Behauptungen der §. §. 44. — 47., welche zeigen, wie ein Mensch seine Vergnügungen mit kluger Auswahl genießen müsse, (wenn nur das Wesen der Moralität nicht darin gesetzt würde!)

§. 54.

Was nun aber die Hauptsache betrifft, davon hier eigentlich die Rede ist, nemlich die Bestimmung des rechten Begriffs der Moralität oder der moralischen Güte, so finde ich denselben in diesem Raisonnement gänzlich verfehlt. Der einzig wahre Begriff davon ist nach meiner Ueberzeugung derjenige, welcher unten Kap. 4. bey der Darstellung des Systems der reinen Sittlichkeit weiter entwickelt werden soll. Hier will ich nur vorläufig so viel davon sagen, daß nach diesem System nur

diejenigen Handlungen moralisch gut sind, die aus Gehorsam gegen das in unserer Seele liegende reine Sittengesetz geschehen, das uns ohne Rücksicht auf eigene Glückseligkeit lehret, was gut und böse sey. (Dies mag zu unserm gegenwärtigen Zwek, nemlich zur Prüfung des empirischen Systems, einsweilen genug über das System der reinen Sittlichkeit gesagt sein.)

§. 55.

Die Hauptursache von der Verwirrung oder Verfälschung des Begriffs der Moralität liegt darin, daß man die Existenz des reinen Sittengesetzes nicht einsehen kann. Daher entstehen folgende Irrthümer: erstens daß man die Begriffe nützlich und moralisch gut für itendisch hält, (also auch eine Handlung, die als Mittel zur Glückseeligkeit uns nützlich ist, schon deswegen für moralisch gut hält §. 41.) da sie doch wesentlich verschieden sind, indem die Nützlichkeit einer Sache auf ihrer Beziehung auf unsere Glückseligkeit, die moralische Güte aber auf ihrer Uebereinstimmung mit dem reinen Sittengesetz beruhet. Zweytens entstand daraus der Irrthum, daß man bey der Bestimmung des Vorzugs, den der Mensch als ein moralisches Wesen vor den Thieren hat, nur sein theoretisches Vernunftvermögen, durch welches er er-

erkennet, was wirklich ist, in Anschlag bringt, (§. 42.) aber das praktische Vernunftvermögen ganz aus den Augen verliehrt, durch welches er erkennet, was seyn oder geschehen soll. Endlich drittens setzte man die Freuden der Moralität ganz fälschlich in dem Bewußtseyn, unser eigenes Glück bewirkt zu haben; (§. 49.) da sie doch im Gegentheil in dem Bewußtseyn bestehen, nicht zur Befriedigung unserer Neigungen, sondern nach den Aussprüchen des reinen Sittengesetzes gehandelt zu haben. Dieß alles wird in der Folge klärer werden. Wir wollen jetzt zur eigentlichen Widerlegung des empirischen Systems schreiten, und die vornehmsten Gründe dagegen nach einander anführen.

§. 56.

Recht, Sittliche Güte, Pflicht = sind Begriffe, die für alle Menschen gültig sind, und daher auf einem allgemein gültigen, immer sichern und unerschütterlichen Fundamente gegründet seyn müssen (§. 17.) Recht muß allenthalben und ewig recht bleiben. Wenn nun die Beziehung einer Handlung auf meine Glückseligkeit ihren sittlichen Werth bestimmen sollte; so müßte die Erfahrung von ihrer Nützlichkeit mich lehren, daß sie rechtmäsig, die Erfahrung von ihrer Schädlichkeit, daß sie

unrechtmäßig wäre. Erfahrung kann aber nie einem Begriffe eine solche allgemeine Gültigkeit ertheilen, als die Begriffe von Recht und Unrecht haben. Was einmal recht ist, muß immer recht seyn; aber was einmal unserer Glückseligkeit förderlich oder hinderlich gewesen ist, muß nicht immer so seyn, sondern kann sich mit unsern subjectiven Umständen ändern. Erfahrung berechtigt also nicht zu allgemeinen Urtheilen und Schlüssen. Wenn mehr als tausend Erfahrungen uns von einer Handlung einstimmig lehren, daß sie angenehme Folgen habe; so berechtigt uns dies doch noch lange nicht, zu behaupten, daß sie auch in Zukunft in aller möglichen Erfahrung stets angenehme Folgen haben werde. Dies wäre nur aus der Analogie geschlossen, eine Expectatio casuum similium, die in der Philosophie, wo es auf allgemein gültige Principia ankommt, schlechterdings nicht zu dulden ist. Erfahrung kann uns also kein allgemein gültiges Princip der Moral verschaffen; vielweniger können wir berechtigt seyn, den Grundsätzen der Sittlichkeit, die wir auf in dieser sublunarischen Welt gesammelte Erfahrungen gründen, eine allgemeine Gültigkeit für alle Welten und für alle Geister beyzulegen. Da wir nun doch mit voller Zuversicht unsern Begriffen von gut und böse eine solche Ausdehnung geben, und behaupten, daß sie bey Gott

und

und bey allen vernünftigen Wesen gültig sind; so müssen sie auf einem höhern Princip, als menschlicher Erfahrung, beruhen.

Anmerkungen.

1. Da dies Argument eins von den wichtigsten und stärksten ist, die dem empirischen System entgegen gestellt werden können, so erachte ich es für dienlich, dasselbe noch durch etliche Stellen aus anderer Philosophen Schriften zu erläutern. Die erste nehme ich aus Kants Grundlegung zur Metaph. der Sitten. (S. 28. f.) „Setzet man hinzu, daß, wenn man dem „Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle „Wahrheit und Beziehung auf irgend ein „mögliches Object bestreiten will, man nicht „in Abrede ziehen könne, daß sein Gesetz „von so ausgebreiteter Bedeutung sey, daß „es nicht blos für Menschen, sondern alle „vernünftige Wesen überhaupt, „nicht blos unter zufälligen Bedingungen „und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings nothwendig gelten müsse; „so ist klar, daß keine Erfahrung auch nur „auf die Möglichkeit solcher apodictischen „Gesetze zu schliessen, Anlaß geben könne. „Denn mit welchem Rechte können wir das, „was

„was vieleicht nur unter den zufälligen „Bedingungen der Menschheit gültig ist, „als allgemeine Vorschrift für jede vernünf„tige Natur, in unbeschränkte Achtung brin„gen, und wie sollen Gesetze der Bestim„mung unseres Willens, für Gesetze der „Bestimmung des Willens eines vernünfti„gen Wesens überhaupt, und, nur als „solche, auch für den unsrigen gehalten „werden, wenn sie blos empirisch wären, „und nicht völlig *a priori* aus reiner, aber „practischer Vernunft ihren Ursprung näh„men."

2. Die andere Stelle, die ich hier zur Erläuterung anführen will, nehme ich aus Mutschelle (S. 146. ff.) „Der Werth „des sittlich Guten ist uns so allgemein und „nothwendig erhaben, und diese Erhaben„heit so gewiß, daß wir keinen Anstand neh„men, sie über alle uns mögliche Erfahrung „mit voller Zuversicht hinaus zu dehnen. „Wir eignen eine nothwendige Hochachtung „für dasselbe nicht nur allen denkenden und „nicht ganz verdorbenen Menschen, sondern „auch höhern Geistern, und Gott selbsten „zu. Wie kommen wir zu einer solchen zu„versichtlichen Ausdehnung und Erweite-

terung

„rung, wenn das sittlich Gute einzig auf „den Folgen unserer Handlungen für dieses „Leben und diese Welt, und die Kenntniß „desselben auf der Erfahrung dieser Folgen „beruhen sollte? Wie giebt uns die Erfah„rung von diesem Leben und diesem Welt„laufe das Recht, die Resultate davon, „auch für jedes andere Leben, für jede an„dere Welt, selbst für das Reich der höhern „Geister und Gottes, als ungezweifelt wahr „und richtig anzunehmen? — — — —

„Der aus der Erfahrung abgeleitete Be„griff des sittlich Guten giebt weder hinläng„liche Allgemeinheit, noch jene Zudringlich„keit, das sittlich Gute überall, bey Gott „und Menschen nothwendig als gut zu den„ken. Nur die reine, aus sich nothwendig „so und nicht anders denkende Vernunft „kann einen Begriff mit solcher Allgemein„heit und Nothwendigkeit liefer."

§. 57.

Wir haben oben gesagt: Wenn alle Erfahrungen von einer Handlung übereinstimmten, uns zu lehren, daß sie angenehme oder unangenehme Folgen für uns hätte; so berechtigte dieses uns doch nicht, solche Folgen auch in Zukunft in allen Fällen zu erwarten, weil Erfahrung keine allgemeine Gültigkeit und

Gewißheit giebt. Nun aber lehrt die Erfahrung, daß keine Handlung immer angenehme, und auch keine immer unangenehme Folgen hat, und daher kann sie um so weniger zur Bestimmung der sittlichen Güte dienen. Auf Wohlthätigkeit folgen nicht immer die Freuden der Freundschaft und Liebe, sondern auch öfters die Kränkungen des Undanks; eine edelmüthige Handlung erwirbt uns nicht immer Achtung und Ehre, denn öfters wird unsere gute Absicht verkannt, und wir ernten Geringschätzung und Verachtung; Fleiß und Sparsamkeit verschaffen nicht immer den Besitz eines ansehnlichen Vermögens, denn öfters kommen allerhand Zufälle, welche machen, daß auch der Fleisigste und Sparsamste in Mangel schmachten muß. Unmäßigkeit bringt zwar Manchen früh ins Grab, doch sind auch Viele bey dem unmäßigsten Leben gesund, und stark, dahingegen Andere bey der ordentlichsten Diät sich mit einem siechen Körper plagen müssen; manche Verbrechen werden zwar mit Schande, Gefängniß, Galgen und Rad bestraft, aber wie viele eben so schwere Verbrechen bleiben verborgen, und der Verbrecher in Ehren und im Besitz des äusserlichen Glücks! Wie wäre es wohl möglich, aus so sehr verschiedenen und einander ganz entgegen gesetzten Folgen der Handlungen ihren sittlichen Werth zu bestimmen? Zu

bestim-

bestimmen, welche Handlungen mir die größt mögliche Summe von Vergnügungen und angenehmen Gefühlen verschaffen werden? welches ich aber doch im Voraus wissen müßte, wenn ich nach dem empirischen Moralsystem etwas gutes thun, oder überhaupt nach der Erklärung des Empiristen (§. 48.) tugendhaft leben wollte.

§. 58.

Wollte der Empirist sich etwa mit der Ausflucht helfen, daß er sagte: die nächsten Folgen unserer Handlungen wären zwar verschieden, weil sie unter sehr verschiedenen Umständen und Verhältnissen geschähen, aber eben deswegen müßte der Mensch seine Vernunft recht brauchen, um aus den gegenwärtigen Umständen und Verhältnissen die künftigen und entfernten angenehmen oder unangenehmen Folgen einer Handlung voraus zu erkennen, und hier nach den sittlichen Werth derselben, den sie hoc tempore & loco hätte zu bestimmen; so antworte ich, daß eine solche Kenntniß aller Umstände und Verhältnisse, die auf den Erfolg einer Handlung auch in der fernen Zukunft Einfluß haben können, für uns Menschen ganz unmöglich ist, und ohne Allwissenheit sich nicht denken läßt. Sollte also die sittliche Güte einer Handlung von ihren Folgen abhängen, so würde unser

Urtheil darüber allemal sehr unsicher seyn, und wir würden von keiner Handlung mit Zuverlässigkeit sagen können: sie ist gut; auch selbst alsdann nicht, wenn sie schon die angenehmsten und seligsten Wirkungen hervor gebracht hätte, weil wir nicht wüßten, ob nicht vielleicht in Zukunft noch mehrere böse Folgen daraus entspringen würden. Da wir nun doch in unzähligen Fällen über den sittlichen Werth einer Handlung im voraus, ohne Rücksicht auf die uns nie ganz erkennbaren Folgen der Zukunft, entscheidend und mit voller Zuversicht urtheilen, so kann derselbe nicht durch diese Folgen bestimmt werden.

Anmerkung.

Auch diesen §. weiß ich nicht besser zu erläutern, als durch folgende schöne Stelle des Herrn Mutschelle (S. 65. ff.) „Der „enge Gesichtskreis unserer Vernunft macht „es uns unmöglich, nach dem sittlich Guten „zu streben, wenn dieses in die Menge und „Größe angenehmer Folgen gesetzt wird. „Um das Gute daraus mit Zuversicht zu „bestimmen, müßte man nicht nur die nahen, sondern auch die fernen Folgen übers „schauen, und die Menge der Besten zum „Bestimmungsgrunde seiner Handlung machen. Wer kann das? — Jede Folge ist

„ja

„ja wieder Ursache einer neuen Folge, und „wer weiß, ob nicht die entferntesten eine „Reihe von widrigen Fällen mit sich füh„ren, wenn gleich die näher gelegnen viel „angenehmes verheißen? Wer weiß also „auch, ob er durch irgend eine Handlung „einer größern Menge angenehmer, als „schmerzhafter Gefühle in die Arme laufen „werde? Wer sagt es mir, wenn ich nach „langem Leben trachte, ob es nicht langes „Elend seyn werde? Ob mich volle Gesund„heit nicht zu Ausschweifungen mit verleite, „vor denen mich ein kranker und siecher „Körper bewahrt hätte? Ob höhere Kennt„niß mir nicht auch neue Uebel, und neuen „Anlaß zu einer mißmüthigen Laune über „Welt und Menschen wie sie sind, darstel„len? Ob Ehrenstellen und Reichthümer „mich nicht stolz und hart, Bequemlichkeit „nicht faul und träge mache? — Mit ei„nem Worte; wer kann ohne Allwissenheit „alle Folgen seiner Handlung überschauen? „Unser Auge sieht nur eine kleine Strecke „vorwärts, und sieht auch hier oft dunkel „und ungewiß; den größten Theil der Zu„kunft erreicht es gar nicht. Und eine „Handlung sollte wegen der kleinen Reihe „von guten Folgen schon zuversichtlich gut

„heißen,

„heißen, und es hätte nichts zu sagen, wenn „auch große unabsehliche Schaaren widri„ger Vorfälle ihrer Güte ganz widerspre„chen? Das heißt, die Güte der Handlung „auf die allezeit kurze aber bey verschiednen „sehr verschiedne Aussicht der Vernunft „gründen, und eben darum sehr schwan„kend und wandelbar machen. Mehr er„fahrne und erleuchtete Menschen, und ich „selbst, wenn ich an Erfahrung und Auf„klärung gewinne, einmal weiter in die „Folgen hinausblicke, werden das nothwen„dig für böse ansehen, was ich jetzt als gut „denke und denken muß. Ein höherer „Verstand, als der menschliche, könnte und „müßte manchmal um der fernern unseli„gen Folgen willen gerade an dem Bösheit „entdecken, was doch von jeher alle weisen „und edele Menschen ohne Ausnahme gut „dachten und nannten; und so zuversicht„lich gut dachten, daß sie ohne Anstand Le„ben und Zukunft darauf gesetzt hätten, es „müsse selbst von Engeln und Gott als gut „gedacht werden. Es scheint mir wahrlich „ganz widersinniges Zeug zu seyn, wenn „man sagt: Gut ist, was dir nach mensch„lich spannelanger Aussicht die meiste Ane„hmlichkeit verheißt; wenn es gleich aus

„so

„so mancher Erfahrung gewiß ist, daß es „dir, nach weitern dir unbekannten Folgen, „unsägliches Elend aufladen kann."

§. 59.

Ja wenn wir auch die angenehmen oder unangenehmen Folgen einzelner Handlungen mit mehr Zuverlässigkeit vorher bestimmen könnten; so wäre es doch äusserst unsicher, aus der Summe der angenehmen Folgen einzelner Handlungen auf die Grösse der daraus entspringenden Glückseligkeit zu schliessen. Denn diese bestehet grossentheils in der Zufriedenheit des Menschen mit seinem gesammten Zustande; die Zufriedenheit hängt aber bekanntlich nicht immer von der äussern Lage ab. Der Reichste, der Geehrteste, der Gesundeste u. s. w. ist nicht immer auch der Zufriedenste und Glücklichste. Wenn ich nun nach dem Grundsatz: Mache dich selbst glücklich, bey allen meinen Handlungen mir das Ziel vorstecke, angenehme Empfindungen oder Mittel dazu zu erhalten, und Neigungen zu befriedigen; wenn auch alle meine Plane gelingen, so daß ich mir ein ansehnliches Vermögen, und mithin die Gelegenheit zu allem möglichen sinnlichen Genuß, Ehre und Ansehen, Freunde und angenehme Verbindungen erwerbe, dabey auch meinen Geschmack und Verstand ausbilde, und nicht weniger meine

Gesundheit bewahre; bin ich nun deswegen auch so viel glücklicher, als vorher, da ich dieses alles nicht hatte? Macht mir jetzt der Besitz aller dieser Herrlichkeiten, deren ich bald gewohnt werde, wohl lebhaftere Freude, als vorher ein geringes Glück, oder ein kleiner Zuwachs zu demselben, mir machte? Werde ich nun bey den mannichfaltigen Sorgen für die Erhaltung und Verwendung meiner Glücksgüter zufriedener seyn, als ich vorher in meiner ruhigen und sorgenfreyen Mittelmäßigkeit war? Wird die kostbare Mahlzeit mir nicht vielleicht eher Ueberdruß erwecken, als vorher eine ganz einfache, die durch Hunger und Arbeit gewürzt wurde? Wird der Ueberfluß nicht auch meine Bedürfnisse und Begierden ins Unendliche vermehren, die doch endlich einmal, wenn sie zu weit gehen, unbefriedigt bleiben müssen, welches mir dann vielleicht einen so bittern Verdruß verursacht, daß ich darüber alles, was ich habe und genieße, nicht mehr achte? Ja muß nicht ein vollkommener Wohlstand eine beständige Versuchung und Reizung zu Lastern mit sich führen, zum Geiz, zur Verschwendung, zum Hochmuth, zur Unmäßigkeit, zur Wollust, zum Müßiggang u. s. w. Da ich denn beständig in Gefahr bin, entweder von diesen Reizungen dahin gerissen zu werden, und mich in mannichfaltiges Elend zu stürzen, oder im be-

ständigen Kampf gegen dieselben den größten Theil meiner Zufriedenheit einzubüssen? Werden viele Freunde und grosse Connexionen, bey dem Annehmlichen, das sie begleitet, mir nicht auch öfters grossen Zwang auflegen, und mich den Kränkungen aussetzen, die uns öfters durch falsche Freunde, Schmeichler, Klätscher u. s. w. verursacht werden? Wird nicht endlich jede grössere Ausbildung des Verstandes mich auf neue Dunkelheiten führen, deren Undurchdringlichkeit meinen forschenden Geist nicht ohne schmerzhafte Empfindung in seinem Laufe aufhält? So gränzt denn jede Freude an Leiden, jede Lust an Schmerz. Wo ist nun die größtmögliche Summe von angenehmen Empfindungen zu finden, nach welcher ich zufolge der Sittenlehre des Empiristen streben, die mein höchstes Guth seyn soll? Bin ich nicht in Gefahr, auf diesem Wege mich in einem ewigen Kreise von Lust und Unlust umher zu treiben, ohne mein idealisches höchstes Guth, wonach ich so ängstlich hasche, jemals zu finden? Ja ich werde in dem Verhältniß, darin ich mich meinem Ziel zu nähern glaube, mich davon entfernen, weil, wie wir gesehen haben, bey zunehmender Anzahl meiner angenehmen Empfindungen auch die Quellen der Unlust und des Schmerzes sich vermehren. Wahrhaftig, diese Betrachtungen müßten uns in unübersehliche Labyrinthe ver-

verwickeln, wenn wir den Satz: Mache dich selbst glücklich, zu unserm heiligsten Gesetz, und die größtmögliche Summe angenehmer Empfindungen zum letzten und höchsten Ziel unserer Bestrebungen machen wollten!

§. 60.

Endlich — wenn der sittliche Werth der Handlungen durch ihre angenehmen Folgen bestimmt werden sollte, so müßten diejenigen Menschen, die am meisten nach angenehmen Empfindungen streben, auch die sittlich besten, und umgekehrt die sittlich Besten (als welche bey ihrem rastlosen Streben caeteris paribus doch mehr angenehme Empfindungen erjagen würden, als Andere) auch die beglücktesten seyn. Allein hier widerspricht die Erfahrung offenbar, die uns hundert Beyspiele für eins aufstellet, daß der feine Betrüger, der arglistige Schmeichler, der lügenhafte Prahler, der schlaue Verführer sich weit mehr Vermögen, Ehre und Macht, also auch mehr angenehme Empfindungen erwerben, als der unbemerkte Redliche, der ohne falsches Geräusch seine Pflicht im Stillen thut, und alle krummen Wege zu Erwerbung irdischen Glücks verschmähet. Ist es nicht fast einstimmiges Urtheil aller denkenden Beobachter des Weltlaufs, daß weder der Tugendhafte, noch der Lasterhafte, in diesem Leben allemal

allemal das empfangen, was ihre Thaten werth sind? weil nemlich dieser auf unerlaubten Wegen das irdische Glück gleichsam an sich reißt, das er nicht verdienet, da hingegen Jener um der Verkehrtheit seiner Nebenmenschen willen, die nichts ausgezeichnet Gutes neben sich dulden können, den Beyfall und die Belohnungen entbehren muß, die er verdienet.

Anmerkung.

Wie treffend sagt daher Mutschelle (S. 89.) „Könnte sich wohl der grosse Mann „unter einem Haufen kleiner selbstsüchtiger „Männlein jener grossen Summe von Vergnügen getrösten, die das Gute ausmachen „soll? Soll er aber nach dem wahrscheinlichsten Laufe und Ordnung der Dinge „zum voraus Verzicht darauf thun; wo „bleibt denn für ihn das Gute, das in den „angenehmen Folgen der Handlung besteht? „Die Sokrates fandens im Giftbecher, „die Epaminondas im tödtlichen Pfeile, „der Beste der Menschen am Kreuz — und „unsre Philosophen in den — Lustgefühlen."

§. 61.

Da, wie wir gesehen haben, weder einzelne gute oder böse Handlungen allemal

Bayerische Staatsbibliothek München

auch angenehme oder unangenehme Folgen bringen, (§. 57.) noch auch ein durchaus tugendhafter oder lasterhafter Lebenswandel jedesmal einen verhältnißmäßigen Grad von Lust oder Schmerz nach sich zieht; (§. 60.) so kann die sittliche Güte nicht auf den Folgen der Handlungen beruhen, und also auch nicht von der Erfahrung abhängig seyn. Daher pflegen wir auch öfters, und zwar mit Recht, über die Güte einer Handlung ein entscheidendes Urtheil zu fällen, ohne nach den Folgen derselben zu fragen, selbst wenn wir nicht einmal die Folgen wissen. Ja unser Urtheil richtet sich ganz und gar nicht nach den Folgen, sondern neigt sich öfters gerade auf die entgegen stehende Seite. Mögen wir gleich hundert angenehme Folgen eines Diebstahls oder einer Lüge vor Augen sehen, dennoch werden wir diese Laster standhaft als böse verabscheuen. Mögen wir gleich einen Redlichen um einer rechtschaffnen Handlung willen noch so tief unterdrückt sehen, dennoch werden wir diese Handlung als gut und edel preisen. Mag unsere eigne Rechtschaffenheit uns gleich noch so viel Verdruß zuziehen, wir werden uns darum nicht für moralisch schlechter halten, sondern uns um so fester von unserer Redlichkeit überzeugen, je mehr Unannehmlichkeiten ihre standhafte Behauptung uns zuzieht.

zieht. Unsere Vernunft setzt sich also bey ihren moralischen Urtheilen mit Zuversicht über die Erfahrung hinauf, und entscheidet unabhängig von ihr über Recht und Unrecht; denn wir haben ein reines Sittengesetz in uns, eine reine, allgemeine Idee von sittlicher Güte, die uns keine Erfahrung weder geben noch rauben kann.

§. 62.

Da es also sehr viele sittlich gute Handlungen giebt, die keine angenehme Folgen versprechen, und daher nicht um der eignen Glückseligkeit willen verrichtet werden können, folglich sich auch nicht auf den Grundsatz: Mache dich selbst glücklich, zurück führen lassen; so kann derselbe nicht das allgemein gültige Princip der Moral seyn.

§. 63.

Dieß wird noch einleuchtender, wenn wir solche Handlungen bedenken, da ein Mensch aus Pflicht oder Edelmuth sein Leben für Andere aufopfert. Eine solche That, die der gesunde Menschenverstand für das Non plus ultra der sittlichen Güte erkennt, hört auf, gut zu seyn, wenn wir die empirische Sittenlehre annehmen, weil in dem Tod alle angenehme Empfindungen, die aus einer guten Handlung entstehen könnten, und um de-

ren willen der Empiriſt ſie für gut hält, ein Ende haben.

Anmerkungen.

1. Um dieſen Satz durch einige Beyſpiele zu erläutern, bediene ich mich wieder einer Stelle aus Mutſchelle (S. 80. f.) „Wenn der alte Woltemade durch die ſtürmenden Wellen die nahen Opfer des Todes ans Geſtade ſo lange rettet, bis er „ſelbſt in die Tiefe ſinkt; wenn Arco die „rechte Hand ſeines Fürſten einnimmt, um „den tödtlichen Schuß, der dieſem vermeint „war, in ſeine redliche Bruſt aufzufangen; „wenn ſich Sokrates lieber dem ungerechten Todesurtheil unterwerfen, als durch „heimliche Flucht die Geſetze, auf deren „Anſehen die Wohlfahrt des Staats gegründet iſt, entkräften will; wenn Leopold „mit unvermeidlicher Lebensgefahr dem Leben der Bedrängten zu Hülfe eilt, und „ſelbſt verliert, was er Andern zu erhalten ſucht;“ — (und wenn Howard, ſetze ich hinzu, Vermögen, Ruhe, Leben aufopfert, um den verborgenen Leiden der Menſchheit nachzuſpüren, und ihre Quaalen zu lindern;) — „jauchzet da nicht jedes „Herz den groſſen Männern laute Hochachtung entgegen? — Aber was müßten „die Philoſophen thun, die nur in den wahrſchein-

„scheinlichsten glückseligsten Folgen dieses „Lebens die sittliche Güte einer Handlung „finden? Kann ihnen die That gut seyn, „die so leicht, oft so gewiß auf einmal alle „selige Folgen für dieses Leben eben darum „unmöglich macht, weil man es dabey „opfert? — Kann nur das gut seyn, „was hier glückselig macht, und doch wie„der jenes das beste, größte und edelste „seyn, was dieses Leben und alle Glückse„ligkeit desselben zerstört? oder kann etwa „eigne Glückseligkeit verbinden, alle eigne „Glückseligkeit zu opfern?"

2. Sollte bey irgend Einem meiner Leser hier noch einige Zweifel übrig bleiben, z. B. daß man nicht blos die eigne Glückseligkeit, sondern auch diejenige, die andern Menschen durch eine solche That zu Theil werde, unter die guten Folgen zählen müsse, um deren willen sie zu thun sey; desgleichen daß die edelmüthige Aufopferung des Lebens noch in jenem Leben glückselige Folgen bringen werde u. s. w. so bitte ich, die Auflösung dieser Zweifel weiter unten abzuwarten; denn hier ist der Ort noch nicht, diese Puncte zu berühren weil wir zuerst den Grundsatz: Mache dich selbst glücklich, und seine Anwendung in diesem Leben ohne Rücksicht auf ein künftiges, vollends prüfen müssen.

§. 64.

Nach dem empirischen Moralsystem sollen alle unsere Bestrebungen auf Vergnügen und angenehme Empfindungen gehen; alle angenehme Empfindungen haben also für den Empiristen einerley Werth, sind ihm gleich gut, weil jede ihren Beytrag zur Glückseligkeit liefert. Das Auffallende und Anstößige in dieser Behauptung, nach welcher z. B. die Vergnügungen des Verstandes und die sinnliche Wollust gleich gut seyn würden, sucht er zwar durch die Unterscheidung der edlern und unedlern Vergnügungen zu mildern. (§. 46.) Allein dies sind in dem empirischen Moralsystem leere Worte. Denn wenn nicht einige meiner Vergnügungen durch ihre nähere Beziehung auf ein reines Sittengesetz geadelt werden, wenn kein solches Sittengesetz ist, so sind wir alle gleich edel und gut. Ihr Adel besteht dann nur in ihrer Tauglichkeit zur Befriedigung meiner Neigungen. Diejenige Freude wird mir die edelste und beste seyn, die mich am lebhaftesten ergötzt. Meine Tugend wird dann blos darin bestehen, daß ich immer nur nach den lebhaftesten Freuden trachte, und im Collisionsfall die minder lebhaften weislich aufopfere. Dieser Grundsatz hat aber, so leicht er sich sagen läßt, in der Anwendung grosse Schwierigkeiten. Denn da die verschiedenen Freuden von so ganz ver-

schiedener Art sind, so läßt sichs unmöglich allgemein richtig bestimmen, welche lebhafteres Vergnügen gewähren; diese Entscheidung wird von dem Geschmack, der Erziehung, Gewohnheiten, Neigungen, Leidenschaften, und den jedesmaligen Launen eines jeden Menschen abhängen, und nie bey allen Menschen, auch nicht bey einem einzelnen Menschen zu allen Zeiten, gleichförmig ausfallen. Denn wo ist ein Maasstab, mit welchem man ungleichartige, ganz heterogene Freuden, z. B. die Freuden der Sinne und der Sympathie, in Ansehung ihrer Lebhaftigkeit messen und mit einander vergleichen könnte? Da hier kein gemeinschaftlicher Maasstab möglich ist, so muß es jedem Menschen erlaubt seyn, nach seinem eignen Geschmack zu entscheiden. Ein Mensch empfindet das lebhafteste Wonnegefühl bey Erquickung eines Armen; ein Anderer vergnügt sich lebhafter, wenn er für dieses Geld eine Flasche Wein leeret; der dritte, wenn er die Zeit, die jener bey Trinkgelagen zubringt, zum einsamen Lesen anwenden kann u. s. w. So verschieden sind die Neigungen und der Geschmack der Menschen! So gar bey jedem einzelnen Menschen wechseln die Launen öfters, so daß er bald dieses, bald jenes Vergnügen vorzieht. Bestünde nun die Tugend in der klugen Auswahl der lebhaftesten Vergnügungen — o was hätte

sie da für ein schwankendes, wandelbares, unsicheres Fundament! wie wäre sie alsdann dem Geschmack und den Launen der Menschen preis gegeben! wie müßte sie sich bey jedem einzelnen Menschen, in jeder Situation, in jedem Lebensalter anders modificiren lassen! Wie gar nichts würde da von ihr übrig bleiben! Ja es würde ganz unmöglich seyn, allgemeine Gesetze, allgemeine Pflichten, allgemeine Grundsätze von Recht und Unrecht, von Tugend und Laster, festzustellen.

Anmerkung.

Daß nach dem empirischen Moralsysteme alle Vergnügungen gleichen Werth, und nur in Ansehung der Lebhaftigkeit eine vor der andern einen Vorzug haben, der aber durch den Geschmack und die veränderlichen Launen der Menschen bestimmt wird — dieß macht Kant (Krit. der prakt. Vernunft S. 42. f.) auf folgende Art deutlich: „Die Vorstellungen der Gegenstände „mögen noch so ungleichartig, sie mögen „Verstandes- selbst Vernunftvorstellungen „im Gegensatze der Vorstellungen der Sinne „seyn, so ist doch das Gefühl der Lust, „wodurch jene doch eigentlich nur den Bestimmungsgrund des Willens ausmachen „(die Annehmlichkeit, das Vergnügen, das „man davon erwartet, welches die Thätig-

„keit

„keit zur Hervorbringung des Objects an=
„treibt) nicht allein so fern von einerley
„Art, daß es jederzeit bloß empirisch er=
„kannt werden kann, sondern auch so fern,
„als es eine und dieselbe Lebenskraft, die
„sich im Begehrungsvermögen äussert, affi=
„cirt, und in dieser Beziehung von jedem
„andern Bestimmungsgrunde in nichts, als
„dem Grade, verschieden seyn kann. Wie
„würde man sonsten zwischen zwey der Vor=
„stellungsart nach gänzlich verschiedenen
„Bestimmungsgründen eine Vergleichung
„der Grösse nach anstellen können, um
„den, der am meisten das Begehrungsver=
„mögen afficirt, vorzuziehen? Eben der=
„selbe Mensch kann ein ihm lehrreiches Buch,
„das ihm nur einmal zu Händen kommt,
„ungelesen zurückgeben, um die Jagd nicht
„zu versäumen, in der Mitte einer schönen
„Rede weggehen, um zur Mahlzeit nicht zu
„spät zu kommen, eine Unterhaltung durch
„vernünftige Gespräche, die er sonst sehr
„schätzt, verlassen, um sich an den Spiel=
„tisch zu setzen, so gar einen Armen, dem
„wohlzuthun ihm sonst Freude ist, abwei=
„sen, weil er jetzt eben nicht mehr Geld
„in der Tasche hat, als er braucht, um
„den Eintritt in die Comödie zu bezahlen.
„Beruht die Willensbestimmung auf dem
„Gefühle der Annehmlichkeit oder Unan=

„nehmlichkeit, die er aus irgend einer Ur=
„sache erwartet, so ist es ihm gänzlich ei=
„nerley, durch welche Vorstellungsart er
„afflicirt werde. Nur wie stark — —
„diese Annehmlichkeit sey, daran liegt es
„ihm, um sich zur Wahl zu entschliessen.
„So wie demjenigen, der Gold zur Aus=
„gabe braucht, gänzlich einerley ist, ob die
„Materie desselben, das Gold aus dem
„Gebirge gegraben, oder aus dem Sande
„gewaschen ist, wenn es nur allenthalben
„für denselben Werth angenommen wird;
„so fragt kein Mensch, wenn es ihm bloß
„an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen
„ist, ob Verstandes= oder Sinnesvorstellun=
„gen, sondern nur wie viel und grosses
„Vergnügen sie ihm verschaffen?“

§. 65.

Wollte man allen diesen Schwierigkeiten dadurch begegnen, daß man sagte: Nicht nur die Lebhaftigkeit, sondern auch die Dauer der angenehmen Empfindungen müsse in Betrachtung kommen, und es sey also öfters Pflicht, im Collisionsfall lebhaftere angenehme Empfindungen der Sinne oder der untern Seelenkräfte aufzuopfern, um durch dieses Opfer Freuden der Sympathie oder des Verstandes, die zwar minder lebhaft sind, aber länger dauren, zu erhalten; so macht man durch diese Ausflucht die

die Sache wirklich nur noch schwieriger. Denn, nun soll Lebhaftigkeit oder intensive Stärke mit extensiver Dauer der Empfindungen verglichen werden, wofür aber gar kein gemeinschaftlicher Maasstab möglich ist, eben so wenig, als wenn man einen Maasstab suchen wollte, um den Grad der Hitze mit der Länge einer Linie zu vergleichen. Was hat also nun grössern Werth, längere und schwächere, oder kürzere und stärkere Freuden? Daß es bisweilen erlaubt ist, die letztern den erstern vorzuziehen, wird wohl Niemand leugnen; aber in welchen Fällen ist dieß erlaubt? und in welchen Fällen müssen die erstern den Vorzug haben? In welchen Fällen soll die intensive, und in welchen die extensive Grösse eines Vergnügens mich zum Handel bestimmen? Diese Fragen können von dem Empiristen, der kein reines Sittengesetz zugiebt, das den Ausschlag geben könnte, nie auf eine allgemein befriedigende Art beantwortet werden, und es müßte also der Willkühr jedes Menschen in jedem Falle überlassen bleiben, bald der länger daurenden schwächern, bald der kürzern lebhaftern Freude, den Vorzug zu geben, kurz, diejenige Art des Vergnügens, welche in seinen Augen den größten Werth hätte, oder die er für die größtmögliche Summe seiner angenehmen Empfindungen am zuträglichsten hielte, zu wählen. Denn

wo

wo kein objectiver Maaßstab möglich ist, da muß es Jedem frey stehen, seinen eignen subjectiven zu gebrauchen. Und wo wäre nun ein sicheres und allgemein gültiges Fundament für Sittlichkeit und Tugend, wo wäre ein allgemeines Gesetz für alle Menschen zu finden?

Anmerkung.

Das hier Gesagte, und besonders wie durch das empirische Moralsystem der verderbliche Hang der Menschen, eine kurze sinnliche Lust einer länger daurenden schwächern Freude des Verstandes oder der Sympathie vorzuziehen, begünstigt werde, weiß ich nicht einleuchtender darzustellen, als mit folgenden Worten aus Mutschelle (S. 84. f.) „Wenn es doch einmal die angenehmen Folgen seyn sollen, welche die Güte „unserer Handlungen bestimmen, so muß ja „nicht nur auf ihre Menge und Dauer, sondern zugleich auf ihre Lebhaftigkeit Rücksicht „genommen werden. Ein höherer Grad eines kurzen Vergnügens muß so viel, als „eine grössere Menge und Dauer geringfügiger Freuden gelten. Wenn es nun aber „so oft der Fall ist, daß Grad, Menge und „Dauer der Vergnügen mit einander im „Streit liegen, nach welcher mathematischen Formel soll ich sie berechnen, um „das Maximum nicht zu verfehlen? „Oder

„Oder soll ich die Auflösung dem jeweiligen „Ausspruch meiner Laune, meines Alters, „meines bald weniger, bald mehr reitzba„ren Nervensystems überlassen? Wer kann, „der rathe mir. — Wiederum, wie kann „man es dem Wollüstling beweisen, daß er „die Menge und Dauer nicht für die Leb„haftigkeit seiner Lust aufopfern, den gegen„wärtigen für ihn so wonnevollen Genuß „nicht den kleinen noch ungewissen Freuden „der Gesundheit und Zukunft vorziehen darf, „und daß es nicht eben so gut, oder noch „besser sey, wenn er lieber eine kurze Zeit „durch stark, nach seinem vollen Hange, „als eine lange viel, aber in kleinen ein„zelnen Zügen, und unter fortgesetztem „beschwerlichem Kampfe, den ihn jede Mä„ssigung kostet, geniessen will?

§. 66.

Aus diesem Allem, was wir bisher (§. 56 : 65.) über das empirische Moralsystem gesagt haben, erhellet zur Genüge, wie unzulänglich, unsicher und schwankend dasselbe sey, und wie äusserst gefährlich es also um Moral und Tugend aussehen würde, wenn dasselbe allgemein (nicht nur in der Theorie, sondern auch in praxi) angenommen und befolgt würde.

§. 67.

Noch gefährlicher und verderblicher aber erscheint dieses System von einer andern Seite betrachtet. Weil nemlich der Empirist Alles auf sich selbst und seine eigne Glückseligkeit beziehet, so darf er nach seinem System seines Nebenmenschen Güter, Ehre und Leben antasten, so bald solches zur Vermehrung seines eignen Wohlstandes und seiner angenehmen Empfindungen gereichet. Freylich muß er sich hüten, daß solche Handlungen, die nach dem allgemeinen Urtheile für böse gehalten, oder die nach den Landesgesetzen gestraft werden, nicht von ihm an Tag kommen, welches ihm Schande, Strafe, und anderes Ungemach zuziehen würde. Aber demohngeachtet ist es ihm nach seinem System erlaubt, durch heimlichen Betrug sein Vermögen zu vergrössern, durch heimliches Giftmischen den, der ihm im Emporsteigen zu hohen Würden in den Weg tritt, aus der Welt zu schaffen, u. s. w. Dies Alles, sage ich, ist dem consequenten Empiristen, der seine eigne Glückseligkeit zum letzten Ziel seines Bestrebens macht, erlaubt.

Anmerkung.

Ich bin weit entfernt, nur einem einzigen Vertheidiger des empirischen Systems solche abscheuliche Grundsätze beyzulegen,

da

da ich im Gegentheil weiß, daß sehr ehrwürdige Männer unter ihnen sind. Nur der consequente Empirismus führt auf solche gefährliche Folgen. Allein die meisten Empiristen sind inconsequent, und suchen daher diesen Folgen dadurch auszuweichen, daß sie ihr System mit Bruchstücken aus andern Systemen ausflicken, (siehe §. 52.) die aber nicht dazu passen, wie wir sogleich mit mehreren zeigen werden.

§. 68.

Gegen die bisherigen Anklagen tritt der Empirist auf, sein System zu vertheidigen, und läßt sich folgendermaassen vernehmen: „Die gefährlichen Folgen, welche §. 67. aus „dem empirischen System gezogen worden, „liegen nicht wirklich darinn, sondern beruhen „auf einem Mißverstand. Denn der Grundsatz: Mache dich selbst glücklich, darf nicht „weiter ausgedehnt werden, als es die Rechte meiner Nebenmenschen zulassen. Ich soll „mich glücklich machen, insofern solches geschehen kann, ohne daß ich Einem meiner „Nebenmenschen an seinem Leben, Gesundheit, „Vermögen, Ehre ꝛc. Schaden zufüge. Die „Rechte Anderer müssen mir bey meinem Streben nach Glückseligkeit immer heilig bleiben. „— Ferner muß man auch die Freuden der „Gemüthsruhe und des guten Gewissens nicht

vergessen

„vergessen in Anschlag zu bringen, deren Man„gel uns die größten Vergnügungen unschmack„haft läßt, deren Besitz aber uns auch bey „wenigen andern angenehmen Empfindungen „glücklich macht. Wie könnte derjenige, der „seinem Nächsten heimlich Güter und Leben „raubt, oder der die erhabenen Freuden des „Wohlthuns und der Geistesbildung verach„tet, um sich in den sinnlichen Lüsten her„um zu wälzen, wie könnte der im thieri„schen Genuß seiner sinnlichen Freuden glück„lich seyn, da ihn sein böses Gewissen un„aufhörlich martert und quälet? Wie zu„frieden kann dagegen ein Mensch, auch „beym Genuß weniger angenehmen Empfin„dungen, blos durch sein gutes Gewissen „und die darin gegründete Gemüthsruhe „seyn! Hierdurch lassen sich auch die oben ge„machten Einwendungen beantworten, daß „die guten Handlungen nicht immer ange„nehme Folgen haben, und die bösen nicht „allemal unangenehme; denn die Freu„den des guten Gewissens werden allemal „der Summe der angenehmen Folgen nach „einer guten, so wie die Martern des Ge„wissens der Summe der unangenehmen „Folgen nach einer bösen Handlung das Ue„bergewicht geben. Die Betrachtung des „Einflußes des Gewissens auf unsere Glück„seligkeit muß also dem ganzen Systeme „Licht und Haltbarkeit verschaffen.“

§. 69.

§. 69.

Hierauf antworte ich: Erstens, was die Ausflucht durch die Berufung auf die Rechte anderer Menschen betrifft, so paßt dieselbe gar nicht in das empirische System, weil aus dem Grundsatz: Mache dich selbst glücklich, die Erkenntniß jener Rechte schlechterdings nicht abgeleitet werden kann. Die Berufung auf die Rechte anderer Menschen ist ein aus dem reinen Moralsystem entlehnter Satz; denn ich wüßte nichts von jenen Rechten, wenn nicht ein reines in meiner Vernunft gegründetes Sittengesetz mich davon belehrte, und mir sagte, daß ich mich von jedem Angriff auf das Leben oder die Güter des Nebenmenschen enthalten müße, und wenn ich mir auch gleich noch so viele angenehme Empfindungen dadurch zu verschaffen wüßte. Wenn also ein Empiriſt sich auf die Rechte Anderer berufen wollte, so würde er dadurch zugleich die Existenz des reinen Sittengesetzes zugeben. Sobald aber diese zugegeben ist, zerfällt das empirische System in sich selbst; denn alsdenn gründet sich die Moralität nicht mehr auf Selbstliebe und auf Verlangen nach Glückseligkeit, sondern auf jenes reine Sittengesetz

Anmerkung.

Ich muß hierbey bemerken, daß ich diese Ausflucht, nemlich die Berufung auf

die Rechte anderer Menschen, noch von keinem Empiristen gehöret oder gelesen habe; doch hielt ich es nicht für überflüßig, sie hier anzuführen und zu beantworten, weil sie doch vielleicht von Einem oder dem Andern gebraucht werden könnte, und ich für nöthig erachte, dem Vertheidiger des Systems, das ich bestreite, im Voraus alle Schlupfwinkel zu versperren, die ich nur irgend ahnden kann.

§. 70.

Was die andere Ausflucht des Empiristen, nemlich die Berufung auf den Einfluß des Gewissens auf unsere Glückseligkeit betrifft, so ist dieselbe eben so nichtig und grundlos. Denn was ist das Gewissen? Ein Urtheil über die moralische Güte unserer Handlungen. Wenn nun beyde Partheien dasselbe noch näher definiren sollen, so sagt der Purist: Das Gewissen ist ein Urtheil über die Uebereinstimmung unserer Handlungen mit dem reinen Sittengesetz; und der Empirist sagt: Es ist ein Urtheil über die Tauglichkeit unserer Handlungen zur Beförderung unserer Glückseligkeit. Der erstere kann nach seiner Definition gar wohl behaupten, daß ein gutes Gewissen ihn für den Verlust anderer angenehmen Empfindungen schadlos halte. Aber wie kann dieß der Empirist? Sobald eine Hand-

lung

lung ihm keine angenehmen Empfindungen gewähret, hört sie nach seinem System auch auf, gut zu seyn; und mithin fällt auch das Zeugniß des guten Gewissens weg, das ihn für den Verlust jener angenehmen Empfindungen schadlos halten sollte. Es ist also ganz grundlos und ungereimt, wenn der Empiriß z. B. meynen, die Schwierigkeit, daß nicht alle gute Handlungen angenehme, und nicht alle böse Handlungen unangenehme Folgen bringen, dadurch lösen zu können, wenn er sagt, daß im erstern Fall das gute Gewissen den Mangel der angenehmen Folgen ersetze, im andern Fall aber das böse Gewissen die wirklich vorhandenen angenehmen Folgen verbittere. Denn nach seinem System müßte es ja gerade umgekehrt seyn. Wenn nemlich das gut ist, was angenehme Folgen hat, und das Gegentheil böse, so wird mein Gewissen nur bey denen Handlungen, die mir angenehme Empfindungen gewähren, mich mit seinem Beifall belohnen, hingegen bey denen, die zu meinem Unglück und Schaden ausschlagen, und wo mir folglich sein Trost am nöthigsten wäre, wird es mir Vorwürfe machen, weil ich nemlich um des unglücklichen Erfolgs willen diese Handlungen nicht mehr für gut, sondern für böse ansehen muß. Welche offenbare Widersprüche! — — Wenn also alle menschliche Erfahrung uns lehret, daß

das Urtheil unseres Gewissens nicht von den angenehmen oder unangenehmen Folgen unserer Handlungen, sondern von ihrer innern Güte abhängt, wenn selbst die Empiristen, wie sie denn häufig thun, den Beifall des Gewissens unter die angenehmen Folgen rechnen, um deren willen wir gute Handlungen verrichten sollen; so wird dadurch offenbar eine innere, absolute, nicht von angenehmen Folgen, sondern vom reinen Sittengesetz abhängige, Güte unserer Handlungen, und mithin die Existenz des reinen Sittengesetzes selbst, zugegeben. Sobald also der Empirist keine anderen angenehmen Folgen einer guten Handlung oder eines tugendhaften Lebenswandels mehr anzugeben weiß, als Freuden des guten Gewissens, so tritt er dadurch tacite zu der Parthey der Puristen über; denn das gute Gewissen wäre nicht, wenn nicht ein reines Sittengesetz und vermöge desselben, reine absolute, moralische Güte unserer Handlungen wäre. — — Es ist also ein offenbarer philosophischer Zirkel, wenn die Empiristen sagen, man müße manche Handlungen, die keine andere Vortheile verschaffen, bloß um der damit verbundenen Gemüthsruhe willen thun. Denn wenn ich sie nun frage: warum ist es gut, daß ich eine Gelegenheit; im Verborgenen zu betrügen, verschmähe? so antworten sie: weil du dabey deine Gemüths-

ruhe und gutes Gewissen bewahrst, und folglich dabey glücklicher bist. Wenn ich nun weiter frage: Warum behalte ich dabey ein gutes Gewissen? so antworten sie: Weil deine Handlung gut ist. Welch ein Zirkel! Die letztere Antwort war ganz richtig; allein auf die erstere Frage: Warum darf ich nicht heimlich betrügen? hätten sie antworten sollen: Weil das reine Sittengesetz allen Betrug verbeut, und die Ehrlichkeit, auch im Verborgenen, zur unnachläßlichen Pflicht macht. Also nicht die aus einer Handlung entstehende Gemüthsruhe macht sie gut; sondern ihre innere von der Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz abhängende Güte bewirkt die Gemüthsruhe. — — — Und endlich — wie könnte ich im Voraus wissen, was mir Gemüthsruhe gewähren werde, und meine Handlungen darnach bestimmen, wenn nicht das Sittengesetz mir die gewisse Versicherung davon gäbe? Wie oft thun wir eine Handlung, die wir noch nie gethan haben, und hoffen doch zuversichtlich, daß wir dabey ein ruhiges Gewissen haben werden! Wie oft schreckt uns die Furcht vor den Vorwürfen unseres Gewissens von einer That zurück, die wir ebenfalls noch nie gethan haben. In diesen Fällen kann uns die Erfahrung nicht lehren, ob ein ruhiger oder unruhiger Zustand des Gewissens auf die Handlung folgen wer-

de, und wir beweisen also im erstern Fall durch die zuversichtliche Hoffnung, und im andern durch die Furcht, daß ein reines Gesetz in uns ist, das uns unabhängig von aller Erfahrung so oder so zu handeln gebeut. Wir thun also das Gute nicht um der daraus folgenden Gemüthsruhe, sondern um seiner innern Güte willen; die Gemüthsruhe ist nicht der Grund, sondern nur eine Folge der Güte einer Handlung, und würde von uns nie im Voraus gehofft werden können, wenn wir nicht die Handlung voraus als gut erkennten, vermöge des reinen Vernunftgesetzes, das uns ohne Rücksicht auf Folgen so zu handeln gebeut.

Anmerkung.

So deutlich ich diese Sache gemacht zu haben hoffe, so will ich doch, weil sie wichtig, und die Berufung auf das Zeugniß des Gewissens eine sehr gewöhnliche Ausflucht der Empiristen ist, dieselbe noch durch folgende schöne Stelle aus Mutschelle (S. 33 ff..) erläutern: „Es läßt sich von „mancherley Handlungen, die doch mit „allgemeiner Einstimmung gut und edel „heissen, oft keine andere angenehme Folge „dieses Lebens angeben, keine voraussehen, „als einzig das frohe Bewußtseyn des Gu-

„ten. Selbst die Lehrer, die alle sittliche

„Güte einzig auf die angenehme Folgen un-
„serer Thaten bauen, können bey manchen,
„und gerade den edelsten Handlungen nichts
„als widrige und höchst unangenehme ent-
„decken. Um sich also und ihre Lehre zu
„retten, greifen sie nach dieser einzigen
„Stütze, nach der angenehmen Empfin-
„dung des frohen Bewußtseyns, nach dem
„köstlichen Gefühle, mit dem man sich mit-
„ten unter Schmerzen und Trübsalen, un-
„ter Wellen und Stürmen groß, edel, und
„aller Achtung noch werth fühlet. Allein
„es ist schwer, mit dieser Stütze ihr Lehrge-
„bäude zu halten, und weder sie, noch dieses
„sinken zu lassen. — Wenn man fragt:
„Was ist gut? — so verlangt man eine
„Antwort, die mich das Gute klar und si-
„cher kennen lehre? Antwortet man aber,
„wie hier der Fall ist: Gut ist, was fro-
„hes Bewußtseyn des Guten gewähret —
„so denke ich, sollte jeder, der nur die
„Worte versteht, einsehen, wie unschicklich
„diese Antwort lasse, um eine Erklärung zu
„seyn. Eben das Wort **gut**, wovon
„man einen deutlichen Begriff angeben will,
„steht mitten in der Erklärung so dunkel und
„unerklärt da, als am Eingange derselben.
„Diese Antwort sagt ja nicht mehr und we-
„niger, als dies: Gut ist, wobey ich
„ein Bewußtseyn des Guten mit inniger

„heit habe.“ Dies ist aber eben die Frage, „an welchen Merkmalen ich mir des Guten „zuverläßig bewußt werde, und will man „die angenehmen Folgen der Handlung als „diese Merkmale angeben, so muß man „ganz andere Folgen darlegen, als eben „dieses Bewußtseyn, und die Frohheit, mit „der es begleitet ist. Das heißt, sich in „einem Kreise herumdrehen, wobey man „mit aller Bemühung keinen Schritt vor„wärts thut, sondern am Ende wieder „auf dem nämlichen dunklen Punkte steht, „von dem man ausgieng. — Das frohe „Gefühl, mit dem wir uns im Besitze einer „guten That und jener Stärke der Seele, „die sie vollbrachte, glückselig schätzen, kann „uns das Gute angenehm, aber nicht „kennbar machen. Sonst wäre man ja „froh, weil man wüßte, daß man Gutes „gethan; und man wüßte, daß die That „gut gewesen, daß man Gutes gethan, „weil man froh wäre. Diese Auflösung, „die die Folge zur Ursache, und eben die„selbe Ursache wieder zur Folge macht, kann „sie sich bey Jemanden des geringsten Bey„falles getrösten, ohne ihn um den Titel „eines Philosophen zu bringen? Nein! „das frohe Bewußtseyn ist nicht eine Folge „der Handlung, sondern eine Folge der Be„griffe, die wir von der Handlung hegen,

„und

„die sie uns zum voraus als gut darstellten. „Nicht darum erkennen wir unser Wollen „und Streben als gut, weil es uns frohes „Bewußtseyn gewährt; sondern darum ha„ben wir frohes Bewußtseyn, weil wir un„ser Wollen und Streben als gut er„kennen."

§. 71.

Hierbey verdienet auch folgende Bemerkung in Betrachtung gezogen zu werden: Wenn die Freuden der Gemüthsruhe und des guten Gewissens der Grund wären, warum ich verbunden wäre, eine gute Handlung zu thun, dann beruhte meine Verbindlichkeit wieder auf einer angenehmen Empfindung, als Folge der Handlung, die auch öfters mit andern angenehmen Empfindungen in Collision käme, bey deren Entscheidung alle die Schwierigkeiten sich finden würden, die, wie wir schon oben (§. 64. 65.) zeigten, alsdann eintreten, wenn wir entscheiden sollen, welche unter zwey verschiedenen angenehmen Empfindungen den Vorzug verdiene. So oft ich also in den Fall käme, irgend eine Freude um des guten Gewissens willen aufopfern zu müssen, würde es mir erlaubt seyn, zu fragen: Werden die Freuden des guten Gewissens auch lebhafter oder von längerer Dauer seyn, als diejenigen, die ich aufopfern soll? Ja es wird mir erlaubt

seyn, wenn ich finde, daß die Freuden des guten Gewissens extensive oder intensive geringer sind, als gewisse sinnliche, jene diesen aufzuopfern. Welch ein Widerspruch! Es soll mir erlaubt seyn, um sinnlicher Freuden willen mein gutes Gewissen zu verscherzen? erlaubt, sich ein böses Gewissen zuziehen? — Es ist also offenbar: Wir sind verbunden, nach einem guten Gewissen zu streben, nicht um der Freuden willen, die damit verbunden sind, sondern um des reinen Sittengesetzes willen, dessen Befolgung uns ein gutes Gewissen erhält.

Anmerkung.

Mutschelle sagt hiervon: (S. 37. 38.)
„Wenn ich aus meiner Handlung keine an-
„dere erfreuliche Folge, als nur diese (das
„frohe Bewußtseyn) vorhersehe, und wenn
„mir zugleich das Gegentheil manches leb-
„hafte Vergnügen verheißt, warum soll ich
„vielmehr dem Triebe dieses Gefühles, als
„meinen übrigen Neigungen folgen; warum
„als sittlich gut annehmen, was mir jenes,
„und nicht vielmehr, was mir diese als gut
„anpreisen? Wenn dem Diener des Fürsten
„der Entschluß, kein Scharfrichter seines
„Herrn, kein Theilnehmer an seinem grau-
„samen ungerechten Drucke der Unschuld zu
„werden, Ungnade und Elend für sich und

„seine

„seine Familie zuzieht, warum soll er das „gute Gewissen den lebhaften Freuden des „Hofes und der Wohlfahrt und dem Ueber„flusse der Seinigen vorziehen? Was dringt „ihn? Gewiß nicht die Größe des Vergnü„gens, das ihm das gute Bewußtseyn giebt, „das eine feine und Wenigen recht merkbare „Empfindung ist. Weit mehrere und viel „lebhaftere Vergnügen stehen diesem im „Streite gegenüber. Warum sollte er nicht „lieber der lauten Stimme der letztern, als „der leisen des erstern, des frohen Bewußt„seyns, folgen?"

§. 72.

Der Einwurf sucht noch eine andere Ausflucht, und sagt: „Zugegeben, daß in „diesem irdischen Leben die Tugend nicht alle„mal diejenigen angenehmen Folgen zu genie„sen hat, die sie verdient, so haben wir doch „die Hoffnung, daß in einem künftigen Leben „solches geschehen werde; da wird die Tugend „so viele selige Folgen haben, daß es gewiß „Niemanden, und wenn Einer auch hienie„den noch so viel Trübsale erduldet hätte, „reuen wird, ihr treu gewesen zu seyn; da „wird das Laster so viele unselige Folgen nach „sich ziehen, daß dadurch die kurzen irdischen „Freuden des Lasterhaften weit überwogen wer„den. Wir sind also schuldig, bey unsern

„Hand-

„Handlungen weiter, als auf dieses kurze Leben
„zu sehen, und daher öfters eine kurze zeitliche
„Lust zu verschmähen, oder ein kurzes zeitliches
„Elend zu übernehmen, um der ewigen Freu-
„den theilhaftig zu werden. Durch die Aus-
„sicht auf ein künftiges Leben erhält also das
„empirische System seine Rundung und Vol-
„lendung."

§. 73.

Hierauf antworte ich: So wahr dies alles nach meiner Ueberzeugung ist, und so viel Kraft es hat, uns zu bessern, wenn wir an reine Sittlichkeit glauben; so wenig paßt es in das empirische Moralsystem, und die Berufung auf ein künftiges Leben ist eine für den Empiristen gänzlich unstatthafte Ausflucht. Denn erstens, unsere Ueberzeugung von einem künftigen Leben aus theoretischen Gründen ist nicht so fest, daß wir darauf die Moralität gründen könnten. (§. 18. 19.)

Anmerkung.

Nur wenn wir an reine Sittlichkeit glauben, gelangen wir zu einer festen Hoffnung eines künftiges Lebens, und zwar aus moralischen Gründen, wie sich weiter unten (Cap. 5.) zeigen wird.

§. 74.

§. 74.

Aber auch zugegeben, was doch nie geschehen wird, daß alle Menschen in der Hoffnung eines künftigen Lebens einig und gleich fest wären, so könnte dieselbe doch nicht zur Stütze des empirischen Moralsystems dienen. Wenn ich eine Handlung um der Glückseligkeit jenes Lebens willen verrichten soll, so kann ich doch billig fragen: Woher weiß ich denn so zuverlässig, daß diese Handlung in der Ewigkeit so glückselige Folgen für mich haben werde? Etwa aus einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung? Dagegen ist schon oben (§. 21—26.) dargethan worden, daß keine Offenbarung zum Fundament der Moral dienen kann. Sollte mir aber meine Vernunft sagen, daß diese oder jene Handlung in der Ewigkeit glückselige Folgen haben werde, weil sie würdig ist, von Gott belohnt zu werden? so müßte ja meine Vernunft dieselbe doch schon vorher als an und für sich gut erkennen, ohne Rücksicht auf die Glückseligkeit jenes Lebens; ich müßte also eine absolute Güte der Handlung, und folglich ein reines Sittengesetz annehmen. Es ist also offenbar: Nicht deswegen halten wir eine Handlung für gut, weil sie selige Folgen in jenem Leben verspricht; sondern deswegen erwarten wir jene Folgen, weil wir sie für gut erkennen.

Anmerkung.

„Nach dieser Regel" — sagt **Mutschelle** (S. 46. 47.) — „verfährt auch wirklich der gemeinste Menschenverstand. Erst „sehen wir auf die Sittlichkeit der Handlung, und dann schliessen wir auf die seligen oder unseligen Folgen der Zukunft. „So lange wir an ihrer sittlichen Güte „zweifeln, sagt uns auch überall nichts, ob „darauf einmal gute oder böse Folgen warten. Ihre Güte muß hier entschieden seyn, „dann wissen wir auch zweifelfrey dort ihre „guten Wirkungen. Nicht darum ist uns „eine Handlung gut, weil wir ewige Belohnung dafür hoffen; sondern darum hoffen wir diese, weil wir jene als gut erkennen. Daher jene unerschrockene Freymüthigkeit und Fassung des Geistes, mit „der man an seine That gehet, wenn man „sich ihrer Güte bewußt ist. Man bedarf „nicht einmal, an die Folgen unseres künftigen Lebens zu denken; man weiß, man „fühlt sich unter dem Schilde der sittlichen „Güte durchaus sicher und fest gegen alle „blendende Einwürfe, die man von Zeit „oder Ewigkeit herhohlen mag." — — Und S. 40. 41. sagt er: „Wenn die sittliche Güte einer Handlung auch auf den „Folgen der Zukunft beruhen sollte; so wä-

„re

„re sie darum gut, weil sie ewig belohnt „würde, und es wäre also unrichtig oder „läppisch, was man doch von jeher für klug „und richtig gesprochen hielt, wenn man „sagt: Sie würde darum ewig belohnt, „weil sie gut wäre. Wenn gut seyn, und „ewige selige Folgen haben, eines und eben „dasselbe ist, so heißt der Satz:" Das Gute muß mit ewig seligen Folgen belohnt werden, „nichts weiters, als: Was ewig „in der Zukunft belohnt wird, muß ewig „belohnt werden." Und S. 48. 49. begegnet er einem möglichen Einwurfe mit folgenden Worten: „Wahr ist es, das „Evangelium bezeichnet manche gute Gesinnungen und Thaten, wofür es das se„lige Reich Gottes verheißt. Allein nir„gends sagt es, auch nur mit einer Sylbe, „daß diese Gesinnungen und Thaten darum „gut, und daraus als gut erkennbar seyen, „weil sie zum Reiche Gottes führen. Eut„weder setzt es die Kenntniß des Guten bey „diesen Verheißungen voraus, oder erleich„tert sie, indem es den Inhalt des ganzen „Gesetzes auf zwey Hauptgebote der Got„tes- und Nächstenliebe zurückführt."

§. 75.

Auf das, was in diesen beiden §. §. (73. 74.) gesagt worden, hat der Empiriſt noch

fol-

folgendes zu erwiedern: „Um gute Folgen der „Tugend in einem künftigen Leben zu erwar„ten, bedürfen wir weder eine übernatürliche „göttliche Offenbarung, noch eine absolute „Güte und Lohnwürdigkeit der Handlungen „anzunehmen, wenn wir nemlich die Glück„seligkeit des Tugendhaften in jenem Leben „nicht als eine Belohnung, sondern als eine „natürliche Folge der Tugend betrachten. Und „wie begreiflich wird dieses, wenn wir beden„ken, daß alle Freuden der Sinne mit diesem „sterblichen Körper aufhören, aber die Freu„den des Verstandes und der Sympathie, als „welche nicht vom Körper, sondern von der „Seele abhängen, noch in jenem Leben fort„dauern werden. Der Sinnliche, der nur „den sinnlichen Lüsten fröhnt, und an den gei„stigen Freuden keinen Geschmack findet, wird „also, sobald er diesen sinnlichen Körper ab„gelegt hat, nichts mehr haben, das ihn ver„gnügen kann, und folglich sich in einem sehr „unseligen Zustande befinden; da hingegen „derjenige, der seinen Verstand an Erkennt„niß der Wahrheit und sein Herz an Liebe „und Wohlthun ergötzt, diese edleren Neigun„gen, die er nicht mit dem Körper ablegt, „auch in der Ewigkeit noch befriedigen kann, „und folglich sich in einem glückseligen Zustan„de befindet. Die Tugend besteht demnach „in der Abziehung von sinnlichen, und in der

„Ange-

„Angewöhnung an geistige Freuden, oder an „die Freuden des Verstandes und der Sym„pathie; und wer in diesem Sinne tugend„haft ist, wird in jenem Leben unfehlbar glück„lich seyn, doch so, daß wir seine Glückselig„keit nicht als eine Belohnung, sondern als „eine natürliche Folge seiner Tugend anzuse„hen haben. Die Hoffnung dieser Glückse„ligkeit kann uns also immer hinlängliche Mo„tive zur Tugend darbieten, auch alsdann, „wenn dieselbe uns in diesem Leben keine an„genehmen Folgen verspricht."

§. 76.

Darauf gebe ich, ohne die grosse Schwierigkeit von der Unsicherheit der Erwartung eines künftigen Lebens aus theoretischen Gründen (§. 73.) nochmals in Anregung zu bringen, nur folgendes zu bedenken: Was wissen wir denn von der Art unserer Existenz und unserer Glückseligkeit in jenem Leben, das uns beruhigte, so zuversichtlich darüber zu entscheiden, und so wichtige Folgen daraus herzuleiten? Ist nicht Alles, was jenseits des Grabes unser wartet, unsern Augen noch in undurchdringliches Dunkel verhüllt? Zugegeben, daß wir mit grosser Wahrscheinlichkeit behaupten können, daß die Freuden des Verstandes und der Sympathie einen grossen Theil unsrer Glückseligkeit in jenem Leben ausmachen wer-

den, — wird denn nun darin unsere ganze Glückseligkeit bestehen? Können sich nicht in jenem Leben neue Kräfte, neue Neigungen in uns hervorthun, deren Befriedigung weit mehr zu unserer Glückseligkeit beyträgt, als die Freuden des Verstandes und der Sympathie? Kann nicht unsere Glückseligkeit dort vielleicht mehr von der äussern Lage, als von der innern Beschaffenheit unserer Seele abhängen? Können nicht vielleicht äussere Verhältnisse mehr dazu beytragen, als die aus diesem Leben mit hinüber genommenen Neigungen? Wer kann da mit Zuverlässigkeit sagen, daß das Bestreben nach den Vergnügungen des Verstandes und der Sympathie in diesem Leben uns ganz gewiß in jenem Leben in einen Zustand überwiegender Glückseligkeit versetzen werde? Wer kann hier, wo alles so schwankend, so ungewiß, so vielen Zweifeln unterworfen ist, etwas zuverlässig behaupten, so zuverlässig, daß eine so wichtige Sache, als die Moralität ist, darauf gegründet werden dürfte?

Anmerkung.

Ueberhaupt ziemt es dem Empiristen, die vermöge ihres Namens alles Gute durch die Erfahrung aus den angenehmen Folgen erkennen wollen, ganz und gar nicht, sich auf die Folgen in jenem Leben zu berufen,

wovon

wovon wir doch keine Erfahrung haben, noch haben können. „Sie wollen uns ja" — sagt Mutschelle (S. 40.) — „das Gute aus „der Erfahrung kennbar machen; wie könn„ten sie sich also auf die Folgen der Zukunft „berufen, die ganz ausser dem Umkreise aller „gegenwärtig möglichen Erfahrung liegen?"

§. 77.

Doch der stärkste Grund gegen die (§. 75.) angeführte Vorstellungsart des Empiristen ist dieser: Zugegeben, was er daselbst behauptet, daß die Angewöhnung an die Freuden des Verstandes und der Sympathie uns in jenem Leben noch beglücke, so ist doch die daselbst von ihm gegebene Definition der Tugend offenbar unrichtig. Tugend soll in der Abziehung von sinnlichen und in der Bestrebung nach geistigen Freuden bestehen? Hiermit streitet der Begriff, den sich jeder gesunde Menschenverstand von der Tugend macht. Wie mancher Mensch aus der niedrigsten Volksklasse, der sich lebenslang mit schweren körperlichen Arbeiten beschäftigen muß, der nicht einmal lesen, vielweniger seinen Geist ausbilden kann, der wegen seiner Armuth wenig Achtung, wenig Umgang, wenig Connexionen hat, der nur selten einem Andern eine Wohlthat erzeigen kann und also sehr wenig Freuden des Verstandes und der Sympathie zu geniessen

hat, verdient doch nach dem allgemeinen Urtheil den Namen eines Rechtschaffenen und Tugendhaften! Dahingegen finden sich viele Beyspiele, daß grosse Gelehrte, die sich fast beständig mit Erforschung der Wahrheit abgeben, oder mitleidige und gesellige Menschen, die aus natürlicher Weichherzigkeit sehr gerne wohlthun, und Freude und Vergnügen um sich her verbreiten, nach dem allgemeinen Urtheile ganz unwürdig sind, moralisch gut, oder tugenhaft zu heissen. Giebt es nicht grosse Gelehrte, deren Charakter aus Hochmuth, Habsucht, Neid und hämischer Arglist zusammengesetzt ist? Giebt es nicht Mitleidige, die das Vermögen, wovon sie Andern so gerne wohlthun, durch Ungerechtigkeit und Betrug an sich bringen? Solche würden sich nach der Meynung des Empiristen recht wohl auf die Glückseligkeit jenes Lebens vorbereiten, und doch nichts weniger, als tugendhaft seyn. Wie grundlos ist also das System, welches die guten Handlungen aus den guten Folgen in jenem Leben kennbar machen will, und um dieser Folgen willen sie zu thun befiehlt!

§. 78.

Nachdem der Empirist auf so vielfältige Weise vergeblich versucht hat, den Satz: Mache dich selbst glücklich, zum obersten Grundsatz der Moral zu machen, so wendet er

sich

sich auf eine andere Seite, und sucht sein System noch durch folgende Ausflucht zu retten: „Nicht bloß meine eigne, sondern auch die „Glückseligkeit anderer Menschen soll das Ziel „meiner Bestrebungen seyn; meine Pflicht „fordert mich auf, nicht mit thierischer Selbst„sucht bloß nach eigenen angenehmen Empfin„dungen zu geizen, sondern auch Andern Glück „und angenehme Empfindungen zu bereiten, „und überhaupt zum Wohl des ganzen mensch„lichen Geschlechts oder einzelner Menschen „so viel beyzutragen, als in meinen Kräften „stehet. Wenn also gleich manche Handlung „mir keine angenehmen Empfindungen bringt, „so muß ich sie doch für gut erkennen, wenn „sie Andern solche Empfindungen verschafft, „und sie glücklicher macht."

§. 7.

Durch diese Wendung bekommt das System, das die Moralität auf den Begriff von Glückseligkeit gründet, allerdings mehr Schein und einen Anstrich vom grössern Adel oder Uneigennützigkeit; allein wir werden sogleich zeigen, daß das Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit in der Anwendung unauflöslichen Schwierigkeiten unterworfen ist, — und daß der Empiriſt, wenn er sich auf dasselbe beruft, die Gültigkeit desselben nicht darthun kann, ohne dadurch zugleich sein eignes System zu zertrümmern, und zu der entgegengesetzten Parthey überzugehen.

§. 80.

Die erste Schwierigkeit, die sich hier findet, ist folgende: Wie kann ich wissen, welche Handlungen andere Menschen glücklicher machen werden, so zuverlässig wissen, daß ich darauf meine Moralität gründen könnte? Betrügen wir uns doch so oft in der Meynung die wir von unserm eigenen Glück haben, weil wir die zufälligen Begebenheiten der Zukunft nicht vorher wissen, und thun so Manches, das zu unserm Schaden ausschlägt! Wie viel leichter können wir uns Betrügen, wenn wir Andere glücklich machen wollen, zumal da wir ihre Neigungen und Bedürfnisse nicht so gut kennen, als unsre eigenen! Und wie unsicher wäre vollends unser Grundsatz, wenn wir die Beförderung des Glücks des ganzen menschlichen Geschlechts zu unserm Augenmerk machen wollten! Denn können wir wohl bey einer einzigen Handlung mit Gewißheit vorher wissen, ob sie im Ganzen und allen ihren zukünftigen Folgen mehr Gutes als Böses in der Welt stiften, mehr angenehme als unangenehme Empfindungen hervorbringen werde? Unmöglich! Und dennoch, ob wir gleich den Erfolg der Handlungen, und ihren Einfluß auf das Glück der Welt nicht vorher wissen, urtheilen wir bey vielen Handlungen im Voraus ganz entscheidend über ihre sittliche Güte. Also kann die Nützlich-

keit

keit einer Handlung für die Welt nicht der Grund ihrer moralischen Güte, kann nicht der Probirstein seyn, wovon ich ihre Güte untersuchen und erkennen müßte.

§. 81.

Doch gesetzt, ich wüßte im Voraus ganz gewiß, daß eine Handlung viel zum Glück meiner Nebenmenschen beytragen, daß aus ihr bey weitem eine grössere Anzahl angenehmer als unangenehmer Empfindungen entstehen würde, so wäre dadurch ihre moralische Güte doch noch gar nicht entschieden. Denn es läßt sich denken, daß eine Handlung, die sehr gut ist, wenig oder keine angenehmen Folgen für die Welt hoffen läßt, und hingegen eine, die an sich unrechtmäsig ist, sehr viele angenehme und wenig oder gar keine unangenehme Folgen in der Welt hervorzubringen verspricht. Die angenehmen Folgen können sie aber nicht rechtmäsig machen, eben so wenig, als die muthmaßlichen bösen Folgen eine gute Handlung unrechtmäsig machen können.

Anmerkungen.

1. Um diesen wichtigen Punct, daß die zu erwartenden guten Folgen einer Handlung allein sie nicht rechtmäsig machen, noch besser ins Licht zu setzen, will ich einige Beyspiele anführen. Gesetzt, ein König hätte zwey Prinzen; der ältere, der künf-

tige Thronerbe, wäre ein Bösewicht, ein Wüterich, ein Verschwender, ein Wollüstling, ein Tyrann, der wahrscheinlich einst Millionen Menschen unglücklich machen würde; gesetzt, sein Leben stünde in meiner Hand, ich könnte durch etliche Tropfen Gift ihn unbemerkt aus der Welt schaffen, um dem jüngern Bruder den Weg zum Throne zu öffnen, der die Weisheit, die Güte, die Gerechtigkeit selbst wäre; wie unzählig viele selige Folgen für die Welt könnte ich hier mit größter Wahrscheinlichkeit, fast mit Gewißheit, von einer That erwarten, die nichts desto weniger von allen vernünftigen und rechtschaffenen Menschen für eine sehr böse und schändliche That erkannt werden würde.

2. Ein anderes Beyspiel: Gesetzt, ich hätte eine bequeme Gelegenheit, einem reichen Geizhals, der Millionen besässe, ganz unbemerkt hundert Thaler zu entwenden. Der Besitz dieses Geldes würde weder dem Geizhals selbst, noch Andern, eine angenehme Empfindung verschaffen, weil er zu geitzig ist, sich oder Andern etwas dafür zu gute zu thun. Der Verlust wird ihm gar keine unangenehme Empfindung verursachen, weil er ihn nicht weiß. Ich hingegen werde durch kluge Anwendung dieses Geldes nicht nur mir, sondern auch noch vielen Armen, die ich davon erquicke, eine

beträcht-

beträchtliche Summe angenehmer Empfindungen verschaffen können. Also wäre nach dem Grundsatz der allgemeinen Glückseligkeit die Entwendung dieses Geldes eine gute That — aber nach der Vernunft — ein Verbrechen.

3. Ein drittes Beyspiel will ich aus Mutschelle (S. 107. ff.) entlehnen: „Es „ist doch kein im widersinnigen Traume auf„gefundener, sondern ein ganz möglicher, „und nicht selten wirklicher Fall, daß sich „ein rechtschaffener Mann von der Stimme „seiner Rechtschaffenheit aufgefodert fühlet, „von einem Posten abzutreten, der ihm An„laß und Macht zum ausgebreiteten Wohl„thun darbot, und sich in einem einsamen, „dürftigen, macht- und prachtlosen Privat„winkel zurückzuziehen. Man denke nur „einen Vertrauten eines mächtigen Fürsten, „der sich zur Beförderung der ehebrecheri„schen Lüste seines Herrn zu verwenden, „keine Lust hat; oder, wenn unser galan„tes Zeitalter daran zu viel ungalantes „finden möchte — der von Ermordung „oder Unterdrückung der Unschuld auch als„dann noch zurückbebt, wenn gleich die Lei„denschaft eines Fürsten diesen Dienst von „seinem rechtschaffenen Vertrauten fodert. „Er sehe nun auf einer Seite alle die Selig„keit, die er auf das ganze Land verbreiten „kann, wenn er sich durch pflichtwidrige

„Willfährigkeit in der Zuneigung seines „Herrn und in seinem Posten befestigt; von „der andern aber, wenn er sich dem fürst„lichen Winke zu gehorchen weigert, seine „höchst wahrscheinliche, gewisse Verabscheiung, die gewisse Erhebung eines elenden „Schmeichlers, der ohne Bedenken die Unschuld morden, und ohne Kopf und Herz „schreckliches Weh über ganze Provinzen „bringen wird. Was soll er thun? thut „er böses, so hindert er unzählig viel böses, und behält die Macht, unzählig viel „gutes zu stiften. Handelt er gut, so hindert er Gutes, und räumt dem Nichtswerthen, dem Satan, Platz und Macht ein „zu würgen und zu verderben. So weit „seine wahrscheinlichsten Aussichten reichen, „sieht er seine rechtschaffene Handlung mit „den unseligsten, und seine pflichtwidrige „mit den seligsten Folgen für die Menschheit begleitet. Ist hier ausgebreitete „Glückseligkeit des Nebenmenschen auch „Merkmaal des sittlich Guten? Ausgebreitetes Elend des Nebenmenschen auch Merkmaal des sittlich Bösen? —“

4. Aus allen diesen Beyspielen erhellet zur Genüge, daß das Grundgesetz der Sittlichkeit unmöglich heissen kann: Gut ist das, wodurch du andern Menschen angenehme Empfindungen verschaffen und sie

glücklicher

glücklicher machen, oder wodurch du das Wohl der Welt befördern kannst.

§. 82.

Doch gesetzt, was doch nimmermehr zugegeben werden kann, dieser Satz wäre völlig richtig, so entstünde ganz natürlich die wichtige Frage: Warum ist es denn gut, andere Menschen zu beglücken? Warum bin ich schuldig, zum Wohl der Welt, so viel in meinen Kräften steht, beyzutragen? Denn hier kann man sich nicht auf einen Grundtrieb unserer Seele berufen, wie man sich bey dem Satz: Mache dich selbst glücklich, auf den Trieb der Selbstliebe beruft. Das Verlangen nach eigner Glückseligkeit findet sich bey jedem Menschen stark genug, um ihn zum Handeln zu bewegen; hingegen das Verlangen nach fremder Glückseligkeit ist bey vielen Menschen gar nicht, bey andern nur sehr schwach, zu finden; wenn man also die Beförderung fremder Glückseligkeit zum höchsten Gesetz machen will, so muß doch für dieses Verfahren ein begreiflicher und allgemein gültiger Grund angegeben werden.

§. 83.

Diejenigen Empiristen verfahren noch am consequentesten, welche die Pflicht, Andere zu beglücken, auf das Princip der eignen Glückseligkeit zurückzuführen. Dieß geschieht auf zweyerley

zweyerley Art: Einige berufen sich nemlich auf den Trieb der Sympathie, der durch Wohlthun befriedigt werde, Andere sagen, wir selbst nehmen, als Mitglieder der menschlichen Gesellschaft, Theil an dem Guten, das dem ganzen menschlichen Geschlechte widerfährt. Laßt uns beide Behauptungen prüfen.

§. 84.

Die erstere Meynung gehet dahin, daß wir die Glückseligkeit Anderer befördern müssen, um den Trieb der Sympathie (siehe §. 39.) zu befriedigen, und die Freuden zu geniessen, die wir vermöge dieses in unserer Seele liegenden Triebes selbst empfinden müssen, wenn wir sehen, daß es Andern wohl geht, wenn wir selbst Andern wohlthun, sie uns dankbar und verbindlich machen, und von ihnen geschätzet und geliebet werden. Aus der Wohlthätigkeit, meynen die Empiristen, entspringen also so viele angenehme Empfindungen für uns selbst, daß wir unsere eigne Glückseligkeit nicht besser vermehren können, als wenn wir uns die Wohlthätigkeit gegen unsere Nebenmenschen, und die Beförderung ihrer Glückseligkeit zum höchsten Gesetz machen.

§. 85.

Gegen diese Vorstellung ist folgendes einzuwenden: Erstens wird bey dieser Art zu philosophiren eigentlich nicht das Princip der allgemeinen, sondern nur das der eignen Glückseligkeit

seligkeit zum höchsten Grundgesetz der Moral gemacht, welches doch, wie wir bisher gezeigt haben, so vielen Schwierigkeiten unterworfen ist, und wegen der in diesem Kap. vorgebrachten unwiderleglichen Einwürfe aufgegeben werden mußte.

§. 86.

Doch dieß bey Seite gesetzt, so entsteht eine noch wichtigere Schwierigkeit, wenn man fraget: Warum soll ich denn den Trieb der Sympathie so sehr vorziehen, daß ich verbunden wäre, ihn stets auf Unkosten aller andern Triebe zu befriedigen? Haben wir doch oben (§. 64. 65.) gesehen, daß es nicht möglich ist, in allen Fällen zu bestimmen, welche unter zwey verschiedenen angenehmen Empfindungen einen grössern Werth habe, oder den Vorzug verdiene, weil die Lebhaftigkeit der Freuden von verschiedener Gattung nicht mit einerley Maaßstab gemessen, (§. 64.) noch ihre intensive und extensive Grösse mit einander verglichen werden kann. (§. 65.) Wie kann man denn den Freuden der Sympathie einen so entscheidenden Vorzug vor allen andern beylegen, vor den Freuden der Sinne, der untern Seelenkräfte, und des Verstandes, die doch oft lebhafter, vielleicht auch zuweilen dauerhafter sind, — einen so grossen Vorzug, daß man sich für verbunden halten müßte, immer nur nach jenen zu streben, ja daß es so

gar pflichtwidrig wäre, diese auf Unkosten jener zu erwerben? Wer der Sittlichkeit nichts weiter zum Grunde legt, als Befriedigung unserer eignen Neigungen und Triebe, der wird sich hier in einem unauflöslichen Labyrinth unbeantworteter Fragen und ungehobener Schwierigkeiten verwickelt finden.

Anmerkung.

Diesen wichtigen Gedanken noch anschaulicher darzustellen, bediene ich mich folgender schönen Stelle aus Mutschelle: (S. 103. f.) „Will man aber, wie es gewöhnlich ist, den Grund dieser Güte in Befriedigung unserer Sympathie des natürlichen Triebes finden, der uns zur Theilnahme an den Leiden und Freuden unserer „Mitmenschen, zur Hebung jener, und „zur Herbeyschaffung dieser auffodert, so „kann ich doch wohl Beweise verlangen, „warum ich vielmehr zur Befriedigung dieser Sympathie manchmal mein Leben opfern, als zur unmittelbaren Befriedigung meiner Selbstliebe genießen soll? Will „man einmal (ich bitte dieses Will und „Wenn zu bemerken) das gut nennen, „was den Forderungen eines unserer Triebe „Genüge leistet; warum sollte auf den Fall, „daß die Forderungen der Selbstliebe und „Sympathie gegen einander im Streite liegen, nicht vielmehr die erstere, dieser so

stark

„stark und lebhaft wirkende Trieb, befrie-
„digt werden, als die letztere, deren Stim-
„me oft so leise tönt, und sich so leicht über-
„schreyen läßt? Warum sollten mir frem-
„de Triebe und ihre Zufriedenstellung mehr
„gelten, als meine eignen? Warum frem-
„des Glück mehr, als mein eignes? Was
„dringt, und was kann mich dringen, je-
„nes für begehrenswerther, als dieses, an-
„zusehen, so lange die Moralität auf ir-
„gend eine Sättigung eines oder mehrerer
„Triebe gebaut wird?"

§. 87.

Und endlich — sind denn nicht nach dem allgemeinen Urtheile gerade diejenigen Werke der Wohlthätigkeit die besten und edelsten, die nicht aus blinder Neigung gegen eine Person, sondern ohne Neigung, aus Erkenntniß der Pflicht, geschehen, wo also die Sympathie wenig Befriedigung findet? Ihre Güte kann also unmöglich auf der Befriedigung des Triebes der Sympathie beruhen.

Anmerkung.

„Man denke sich" — sagt Mutschelle (S. 104.) — „Die Liebe gegen seinen „Todfeind, und die Liebe gegen den Wohl-„thäter und Retter seines Lebens, und sage, „in welcher von beiden sich die unverkenn-„bare Güte und Stärke der Seele mehr „zeige?"

„Zeige?“ Und der allerweiseste Sittenleh-
rer sagte: „So ihr die liebet, die euch lie-
„ben, was Danks habt ihr davon? Thun
„nicht die Sünder dasselbe auch? Aber ich
„sage euch: Liebet eure Feinde; thut wohl
„denen, die euch hassen u. s. w. —“

§. 88.

Die andere Art, das Gebot der Beför-
derung des allgemeinen Wohls mit dem empi-
rischen System zu vereinigen, bestehet darin,
daß man sagt: „Mit dem Wohl des Gan-
„zen ist das Wohl der einzelnen Theile unzer-
„trennlich verbunden; da wir nun Theile oder
„Mitglieder der menschlichen Gesellschaft sind,
„so hängt unser eignes Wohl von dem Wohl
„der ganzen Gesellschaft ab. Wenn wir es
„uns also zum Gesetz machen, das Wohl der
„Welt zu befördern, so schlagen wir zugleich
„den sichersten Weg ein, uns selbst glücklich
„zu machen.“

§. 89.

Hiergegen haben wir (ohne den §. 85.
angeführten Grund zu widerholen) folgendes
einzuwenden: Erstens, wie unsicher wäre
diese Art, sich selbst glücklich zu machen, da
wir (wie §. 80. gezeigt worden ist) so selten
ja fast mögte ich sagen, niemals mit Gewiß-
heit vorher wissen können, ob eine Handlung
in der Welt mehr Gutes, oder mehr Böses,

zur

zur Folge haben, ob sie zur Ausbreitung des allgemeinen Wohls mehr beförderlich, als hinderlich seyn werde.

§. 90.

Ferner, welchen grossen Umweg müßte ich nehmen, um zu meinem eignen Wohl zu gelangen, wenn ich dasselbe erst vermittelst des allgemeinen Wohls befördern sollte? könnte ich nicht weit kürzer dazu gelangen, wenn ich gerade auf die Befriedigung meiner eignen Neigungen hinarbeitete? und weit sicherer, weil ich den ganzen angenehmen Erfolg meiner Bemühungen allein zu geniessen hätte, da hingegen auf jene Art, wenn ich das Wohl eines Ganzen, das aus vielen Millionen Theilen besteht, beabsichte, auf mich selbst als ein einzelnes Individuum nur ein sehr kleiner, oft ganz unmerklicher Theil dieses seligen Erfolgs zurück fliessen würde?

Anmerkungen.

1. Freylich, wenn alle Menschen sich die Beförderung des allgemeinen Wohls zum Zweck machten, dann könnte ich nach einem ziemlich wahrscheinlichen Calculus annehmen, daß die Summe des Guten, das Andere mir erzeigten, gleich wäre der Summe desjenigen, welches ich Andern erzeigte. Allein wenn ich die Welt so neh-

me, wie sie jetzt ist, und doch kein anderes Gesetz, als meine eigne Glückseligkeit, erkennen will, wie thöricht wäre ich da, wenn ich meine Zeit und Kräfte an ein undankbares Menschengeschlecht verschwenden wollte, das so wenig oder nichts für mich thut, und mich vielleicht in Mangel und Noth schmachten läßt! an ein Menschengeschlecht, dessen Verdorbenheit und Laster fast alle Bemühungen der Menschenfreunde zu seinem Besten vereiteln, oder gleichsam verschlingen, ohne daß sein Wohlstand dadurch merklich verbessert würde! — Was hülfe es wohl zur Steurung der einreissenden Armuth, so lange noch so viele Verschwender, Müssiggänger, unverschämte Bettler, und hartherzige Reiche in der Welt sind, welche die Zahl der Armen täglich vermehren — was hülfe es wohl, wenn ich selbst darben wollte, um mein geringes Vermögen den Armen auszuspenden? Würde dadurch der allgemeine Wohlstand merklich vergrössert werden? so merklich, daß davon auch wieder etwas von Glückseligkeit und angenehmen Empfindungen auf mich, als einen Theil des Ganzen, zurück flösse? Gewiß nicht! wenigstens würde lange nicht so viel auf mich zurück fliessen, als ich durch meine Wohlthätigkeit aufopferte. Thäte ich also nicht viel klüger, sorgte ich nicht viel besser für

meine

meine eigne Glückseligkeit, wenn ich das, was ich den Armen gebe, anwendete, mir selbst angenehme Empfindungen dadurch zu verschaffen, und dabey ruhig und gemächlich lebte? Dieß ist sehr einleuchtend; niemand kann es leugnen. Und democh wird es allgemein für gut und edel gehalten, auch bey dem gegenwärtigen Zustande des Menschengeschlechts seine Kräfte und Vermögen, auch mit eigner Verleugnung, zum Wohl desselben anzuwenden — ein offenbarer Beweis, daß die Pflicht, das allgemeine Wohl zu befördern, nicht auf dem Grundsatz der eignen Glückseligkeit beruht.

2. Aus dem Vorstehenden ergiebt es sich von selbst, daß es eine sehr dürftige und kaum widerlegenswerthe Ausflucht seyn würde, wenn man die Pflicht der Wohlthätigkeit bloß auf die Hoffnung gründen wollte, von denen, welchen wir gedienet, auch wieder Wohlthaten und Gegendienste zu empfangen. Denn es ist ja eine ausgemachte Erfahrung, daß wegen der Verdorbenheit der Menschen die wenigsten Wohlthaten mit Dank, die wenigsten Dienste mit Gegendiensten vergolten werden. Und sind wir nicht öfters gerade solchen Menschen am meisten zu dienen verbunden, von welchen wir die wenigsten Gegendienste zu erwarten haben?

§. 91.

Und endlich — wenn die Bemühung für das allgemeine Wohl nur wegen ihrer Zurückwirkung auf eigne Glückseligkeit gut seyn sollte, was würde dadurch anders in die Moral eingeführt werden, als eine beständige Rücksicht auf eignen Vortheil, ein schändlicher Eigennutz, der nach dem allgemeinen Urtheil des gesunden Menschenverstandes alle Sittlichkeit zernichtet? Würden dann nicht diejenigen Werke der Wohlthätigkeit ganz unterbleiben, und aufhören gut zu seyn, bey welchen das durch uns vermehrte Glück der Welt auf unser eignes Glück nicht zurück wirken kann? und die doch nach dem allgemeinen Urtheil des gesunden Menschenverstandes gerade die besten und edelsten sind, z. B. wenn wir zum Wohl der Welt unser Leben aufopfern, und also aufhören, Theile des Ganzen zu seyn, dessen Wohl wir dadurch zu befördern trachten.

Anmerkung.

Sehr treffend sagt daher Mutschelle (S. 119.) „Ich darf fragen — warum „ich, um die Zerrüttung der Welt zu hindern, oder ihren ordentlichen Gang zu befördern, unter gewissen Umständen die „Pflicht haben solle, mich selbst zerrütten

„und tödten zu lassen, da es für dieses ge-
„genwärtige Leben gewiß eben so wichtig ist,
„daß ich nicht aufhöre, für die Welt, als
„daß die Welt nicht aufhöre, für mich zu
„seyn.“

§. 92.

Aus dem bisherigen ergiebt sich, wie ich hoffe, einleuchtend genug, daß die Pflicht, das allgemeine Wohl zu befördern, nicht auf dem Grundsatz der eignen Glückseligkeit beruhen könne. Wer also die Beförderung des allgemeinen Wohls zum höchsten Gesetz der Moral macht, der muß zugeben, daß sich von demselben kein aus der Selbstliebe fliessender Grund angeben lasse; und kann die Gültigkeit dieses Gesetzes nicht anders beweisen, als daß er eine von dem Verlangen nach eigner Glückseligkeit unabhängige Stimme der Vernunft, d. i. ein reines Sittengesetz annimmt, das uns dieses Gebot vorschreibt. Und hierdurch geht er ipso facto von dem empirischen zu dem reinen Moralsystem über.

Anmerkung.

(Das reine Moralsystem macht gewissermaßen die beständige Rücksicht auf das allgemeine Wohl bey allen unsern Handlungen zum höchsten Gesetz, doch unter solchen Einschränkungen, daß dies Gesetz weder von

der Selbstliebe abgeleitet wird, noch den Schwierigkeiten unterworfen ist, die wir §. 80. 81. berührt haben. Hiervon werden wir unten bey Kap. 4. weiter reden.)

§. 93.

Daß das Gesetz, das allgemeine Wohl zu befördern, mit dem empirischen System eigentlich gar nicht vereinbar sey, mit dem reinen Moralsystem aber unzertrennlich zusammen hänge, erhellet auch daraus, daß wir uns kein allgemeines Wohl denken können, ohne zugleich den Begriff vermehrter allgemeiner Sittlichkeit dazu zu nehmen. Jeder unbefangene wird zugeben, daß physischer Wohlstand allein, nemlich Reichthum, Gewerbe, Industrie, blühende Künste, Handlung u. s. w. Die allgemeine Glückseligkeit nicht ausmachen, und daß dieselbe ohne Achtung für Moralität und Tugend sich nicht denken läßt. Legt nicht das allgemeine Urtheil des gesunden Menschenverstandes demjenigen Regenten oder Staatsminister das größte Verdienst um Beglückung des Volks bey, der es nicht nur reicher und mächtiger, sondern auch sittlich besser macht? Es muß also ein Begriff von Sittlichkeit dem Begriff der allgemeinen Glückseligkeit zum Grunde liegen, und folglich kann jener nicht von diesem abhängig seyn. — Hieraus erhellet aber auch, daß die Nützlichkeit einer

Handlung fürs allgemeine Wohl nicht der Charakter der sittlichen Güte, und das Gebot, das allgemeine Wohl zu befördern, nicht das höchste Gesetz der Moral seyn kann. Denn wenn das Grundgesetz der Moral hiesse: Sittlich gut ist, was die allgemeine Glückseligkeit befördert; und ich fragte weiter: Worin besteht denn die allgemeine Glückseligkeit? so hiesse die Antwort wieder: In allgemeiner Beförderung und Ausbreitung sittlicher Güte. Welch ein offenbarer Circulus in definiendo!

§. 94.

Wir haben nun alle möglichen Gründe, die zur Vertheidigung des empirischen Systems angeführt werden können, der Reihe nach beantwortet. Wir haben gesehen, daß Selbstliebe und Befriedigung der Neigungen von Moralität gänzlich verschieden ist; daß die Entscheidung der moralischen Güte einer Handlung nach der größten Summe ihrer angenehmen Folgen höchst unsicher ist; und daß diese Schwierigkeiten weder durch Berufung auf das Gewissen, noch durch die Aussicht auf ein künftiges Leben, noch durch das Princip der allgemeinen Glückseligkeit, gehoben werden können. Wir können demnach diese Sache für geschlossen ansehen.

Anmerkungen.

1. Wir haben hier nur die vornehmsten Gründe gegen das empirische Moralsystem beygebracht; mehrere werden unten (Kap. 6.) vorkommen, wo seine Untauglichkeit zum Volksunterricht dargethan werden soll.

2. Noch eine Bemerkung, die mir wichtig scheinet, will ich zum Schluß dieses Kapitels beybringen, daß wir nemlich überall, wo wir es mit dem unvermischten Empirismus zu thun hatten, nichts als Ungereimtheiten und Widersprüche fanden; wo hingegen die Empiristen die scheinbarsten Gründe vorbrachten, dieselben alle aus dem reinen Moralsystem erborgt waren, wie z. B. die Gründe von dem Gewissen, den Belohnungen jenes Lebens, dem Gebot, das allgemeine Wohl zu befördern u. s. w. Wir sehen daraus, daß die reinen Moralbegriffe so innig mit unserer Natur verwebt sind, daß man sie wider seinen Willen öfters brauchet, und zwar gerade alsdann, wenn man am eifrigsten bemüht ist, ihre Existenz wegzuphilosophiren. Daher sagt Mutschelle (S. 100.) sehr richtig: „Sollte mir „nicht eine Idee von dem sittlich Guten „beywohnen, die innigst mit meinem Ich „verwandt und verwebt seyn muß, weil ich „alle Augenblicke wieder darauf stosse?

„Soll-

„Sollte sie nicht eine Art Güte von ganz „eigner und höherer Natur darstellen ꝛc.“ — Was dies für eine Güte höherer Natur sey, wollen wir Kap. 4. untersuchen.

Viertes Kapitel.

Darstellung des Systems der reinen Sittlichkeit.

§. 95.

Wenn wir auf die Verrichtungen unserer Seele merken, so finden wir, daß sie ausser dem Vermögen zu empfinden, zu erkennen, zu urtheilen, zu schliessen u. s. w. (von welchem in der Logik gehandelt wird) noch ein besonderes Vermögen hat, zu richten, oder über die Rechtmäsigkeit und sittliche Güte unserer Handlungen ein Urtheil zu fällen. Wir haben also einen Richter unserer Handlungen in uns, welchen wir Gewissen nennen; einen strengen, unpartheyischen, unbestechlichen Richter, der uns nach unwandelbarer Gerechtigkeit zuruft: Du hast recht gethan! oder: Du hast unrecht gehandelt! — und dessen Ausspruch wir für so wichtig und gültig erkennen, daß sein Beyfall uns in den

schwersten Leiden mit Heiterkeit erfüllen, seine Verurtheilung aber bey dem glänzendsten Glück zur Verzweiflung bringen kann.

§. 96.

Dieser Richter unserer Handlungen findet sich in allen Menschen; sein Daseyn ist ein Factum, das sich nicht wegphilosophiren läßt. Wir nennen ihn das Gewissen. — Dieser Richter setzet aber doch ein Gesetz voraus, nach welchem er seine Aussprüche bestimmet, oder ein Vermögen der Vernunft, die sittliche Güte der Handlungen zu erkennen; wir nennen dasselbe Vernunftgesetz, Moralgesetz oder Sittengesetz.

Anmerkung.

Das Vermögen unserer Vernunft, die sittliche Güte zu beurtheilen, oder das reine practische Vernunftvermögen (dieser Ausdruck wird unten §. 99. weiter erklärt werden) erhält die eben angeführten verschiedenen Benennungen von seiner verschiedenen Anwendung; in so ferne dasselbe nemlich die sittliche Güte einer Handlung im Allgemeinen beurtheilt, heißt es Vernunftgesetz oder Sittengesetz, in so ferne es aber über die sittliche Güte unserer eignen Handlungen ein Urtheil fället, heißt es Gewissen.

§. 97.

§. 97.

Da alle Menschen dieses practische Vernunftvermögen haben, die Thiere aber nicht, so sehen wir es als eine nothwendige, unzertrennliche Eigenschaft der Vernunft an. Die Begriffe unserer Vernunft von Rechtmäßigkeit, sittlicher Güte u. s. w. müssen also objective Gültigkeit für alle vernünftige Wesen haben; und folglich muß das Sittengesetz, nach welchem unsre Vernunft richtet, bey allen vernünftigen Wesen, d. i. bey allen Geistern, und bey Gott selbst, gültig seyn. Daher nennen wir es ein Allgemeines Sittengesetz.

§. 98.

Das practische Vernunftvermögen ist gänzlich verschieden von dem theoretischen. Dieses verbindet Subjecte und Prädicate, Prämissen und Conclusionen, d. h. es urtheilet und schliesset, — es beschäftiget sich also mit den Dingen und den Verhältnissen der Dinge, die wirklich sind; Jenes aber beschäftiget sich nur mit dem, was seyn oder geschehen soll.

Anmerkung.

Wir reden hier von dem rein practischen Vernunftvermögen, welches ohne Hülfe der Erfahrung allgemeine Begriffe festsetzet, nach welchen die sittliche Güte beur-

beurtheilt werden muß. Die Empiristen mögten dieses rein practische Vermögen der Vernunft gerne ableugnen, und ihr nichts als ein empirisch practisches Vermögen übrig lassen, das durch Hülfe der Erfahrung in Beziehung auf unsere Glückseligkeit die Güte der Handlungen bestimmen soll. Allein dieß sogenannte practische Vernunftvermögen der Empiristen, wenn man es von dem Trieb der Selbstliebe und den Neigungen gehörig unterscheidet, ist nichts anders, als das theoretische Vernunftvermögen das die Dinge und ihre Verhältnisse, welche wirklich sind, erkennet. Dieses ist dem Empiristen hinlänglich zur Bestimmung des sittlich Guten. Denn da nach seinem System (§. 41.) diejenigen Handlungen gut sind, die uns angenehme Empfindungen verschaffen, so ist gut mit angenehm oder nützlich einerley; die Güte ist also ein Prädicat, das sich auf ein Verhältniß der Handlung oder ihrer Folgen zu unserm Empfindungsvermögen gründet, und folglich der theoretischen Vernunft eben so wohl erkennbar, als jedes andere Verhältniß, das wirklich ist. Da hat man denn freylich nach diesem System nicht nöthig, ein rein practisches Vernunftvermögen anzunehmen; denn die theoretische Vernunft kann bey Bestimmung der sittlichen Güte Alles allein verrichten.

verrichten. Sie verfährt dabey auf folgende Art: Zuerst erkennet sie vermittelst der Erfahrung, daß eine Handlung angenehme Empfindungen schafft; dann urtheilet sie, daß diese Handlung gut sey; und endlich macht sie folgenden Syllogismus ad figuram Darii: Zu allen guten Handlungen bin ich (vermöge des Triebs der Selbstliebe) verbunden; atqui diese Handlung ist gut; ergo bin ich verbunden, diese Handlung zu thun. Da stünde also der Begriff der sittlichen Güte und der Pflicht vor unsern Augen, blos durch die theoretische (oder empirisch practische) Vernunft bestimmt, ohne daß wir dazu ein rein practisches Vernunftvermögen bedürften. — Allein dieses Raisonnement ist schon Kap. 3. widerlegt worden. Hier wollen wir nur noch die Bemerkung beyfügen, daß in dem eben angeführten Ideengange, den die Vernunft bey Bestimmung der sittlichen Güte befolgen soll, die Unrichtigkeit mit untergelaufen ist, daß man sie urtheilen läßt, dasjenige sey gut, was angenehme Empfindungen schafft. Dieß ist das πρῶτον ψεῦδος, aus welchem alle Trugschlüsse des Empiristen fliessen, und daß dasselbe so blendend, oft so schwer zu entdecken ist, das kommt aus keiner andern Ursache, als aus der Zweydeutigkeit der Worte gut und

böse,

böse, (welche auch den ihnen correspondirenden lateinischen Worten bonum und malum anhängt.) Gut ist dem Empiristen (wie wir schon §. 55. mit Wenigem bemerkt haben) eben so viel, als angenehm oder nützlich, oder tauglich zur Beförderung unserer Glückseligkeit; und böse so viel, als unangenehm oder schädlich, oder unserer Glückseligkeit hinderlich. Es ist nicht zu leugnen, daß die Worte gut und böse diese Bedeutungen haben, aber nicht immer; sondern nur in dem Falle, wenn von dem physisch guten und bösen, nicht aber wenn vom sittlich guten und bösen die Rede ist. Die Erkenntniß des physisch guten ist allerdings ein Geschäfte der theoretischen Vernunft vermittelst der Erfahrung; aber die des sittlich Guten ein Geschäfte der rein practischen Vernunft. Man sollte bey philosophischen Untersuchungen das Wort gut um der ihm anhängenden Zweydeutigkeit willen niemals gebrauchen, ohne zu bestimmen, ob man physische oder sittliche Güte verstanden wissen wolle. Oder noch besser wäre es, wenn man sich dieses Worts ganz enthielte, und zur Bezeichnung des physisch guten und bösen lieber die Worte nützlich und schädlich, oder angenehm und unangenehm — Wohl und Uebel oder Wehe u. d. gl., zur Bezeichnung

zeichung des moralisch guten und bösen aber die Worte recht und unrecht gebrauchte. —

— Von der Zweydeutigkeit der Worte bonum und malum redet Kant in der Critick der pract. Vern. (S. 103. ff.)

„Es ist eine alte Formel der Schulen: „nihil appetimus, nisi sub ratione „boni; nihil aversamur, nisi sub „ratione mali; und sie hat einen oft „richtigen, aber auch der Philosophie oft „sehr nachtheiligen Gebrauch, weil die Ausdrücke des boni und mali eine Zweydeutigkeit enthalten, daran die Einschränkung „der Sprache Schuld ist, nach welcher sie „eines doppelten Sinnes fähig sind, und „daher die practischen Gesetze unvermeidlich „auf Schrauben stellen, und die Philoso„phie, die im Gebrauche derselben gar wohl „der Verschiedenheit des Begriffs bey demselben Worte inne werden, aber doch keine besondern Ausdrücke dafür finden kann, „zu subtilen Distinctionen nöthigen, über „die man sich nachher nicht einigen kann, „indeme der Unterschied durch keinen angemessenen Ausdruck unmittelbar bezeichnet werden konnte. Die deutsche Sprache „hat das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, „welche diese Verschiedenheit nicht übersehen „lassen. Für das, was die Lateiner mit „einem einzigen Worte bonum benennen,

hat

„hat sie zwey sehr verschiedene Begriffe, und
„auch eben so verschiedene Ausdrücke. Für
„bonum das Gute und das Wohl, für
„malum das Böse und das Uebel, (oder
„Weh,) so daß es zwey ganz verschiedene
„Beurtheilungen sind, ob wir bey einer
„Handlung das Gute und Böse derselben,
„oder unser Wohl und Weh (Uebel) in
„Betrachtung ziehen. Hieraus folgt schon,
„daß obiger psychologischer Satz wenigstens
„noch sehr ungewiß sey, wenn er so über-
„setzt wird: wir begehren nichts, als in
„Rücksicht auf unser Wohl oder Weh;
„dagegen er, wenn man ihn so giebt: wir
„wollen, nach Anweisung der Vernunft,
„nichts, als nur so fern wir es für gut
„oder böse halten, ungezweifelt gewiß und
„zugleich ganz klar ausgedrückt wird. Das
„Wohl oder Uebel bedeutet immer nur
„eine Beziehung auf unsern Zustand der
„Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit,
„des Vergnügens und Schmerzens, und,
„wenn wir darum ein Object begehren oder
„verabscheuen, so geschieht es, nur so fern
„es auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl
„der Lust und Unlust, das es bewirkt, be-
„zogen wird. Das Gute oder Böse be-
„deutet aber jederzeit eine Beziehung auf den
„Willen, sofern dieser durchs Vernunftge-
„setz bestimmt wird u. s. w."

§. 94.

§. 99.

Das theoretische Vernunftvermögen erlangt seine Kenntnisse vermittelst der Erfahrung, welche uns mit den Beschaffenheiten und Verhältnissen der Dinge bekannt macht; aber das practische Vernunftvermögen ist nicht von der Erfahrung abhängig, sondern schöpfet die Kenntniß des sittlich Guten aus sich selbst, vermittelst allgemeiner Moralbegriffe, die ursprünglich in unserer Vernunft liegen. Weil nun diese Moralbegriffe oder dies practische Vernunftvermögen nicht durch Erfahrung erlangt werden, sondern a priori vorhanden sind, so nennen wir es ein rein practisches Vernunftvermögen, oder ein reines Sittengesetz, und das Moralsystem, in welchem dessen Existenz behauptet wird, das System der reinen Sittlichkeit.

§. 100.

Wenn wir behaupten, das reine Sittengesetz sey von der Erfahrung unabhängig, so wollen wir damit nicht sagen, daß es ohne vorhergegangene Erfahrung auf Handlungen angewendet und ausgeübt werden könne; denn zur Anwendung desselben aufs Leben ist allerdings Erfahrung nothwendig. Aber die Idee von recht und unrecht, in soferne sie von der Idee des Nützlichen und Schädlichen ver-

schieden ist, ist doch ganz rein, und liegt in unserer Seele ganz unabhängig von aller Erfahrung. Diese Idee von recht und unrecht als verschieden von schädlich und nützlich, oder die Idee, daß nicht alles nützliche und angenehme auch recht, und nicht alles schädliche oder unangenehme unrecht sey. — Diese Idee, die gewiß nicht durch Erfahrung erlangt wird, ist das reine Sittengesetz, welches uns im Allgemeinen gebeut, nicht nach Willkühr, auch nicht bloß nach unsern Trieben und Neigungen zu handeln, sondern das zu thun, was die Vernunft aller vernünftigen Wesen für recht erkennt, oder was zu einem Gesetz für alle vernünftige Wesen passend ist. Es gebeut uns im Allgemeinen, daß wir nicht als bloß sinnliche Wesen nur das physisch Gute, sondern als vernünftige Wesen das sittlich Gute zum Ziel unseres Bestrebens machen sollen.

§. 101.

Wenn das allgemeine reine Sittengesetz aufs Leben und auf einzelne Handlungen angewendet wird, so entstehen daraus viele einzelne Gesetze oder Gebote der Vernunft, die durch sollen ausgedrückt werden. Wenn wir uns nemlich irgend eine Handlung denken, so sagt zugleich die Stimme der Vernunft in uns: Sie soll geschehen, oder: Sie soll unterlassen

lassen werden. Z. B. Man soll Niemanden durch falsche Versprechungen hintergehen, man soll Niemanden berauben u. s. w. Dieß sind einzelne Gebote der Vernunft, Zweige des auf Handlungen angewandten allgemeinen Sittengesetzes. Es sind reine Gebote, deren verbindende Kraft auf keiner Erfahrung, auf keiner empirischen Bedingung beruhet. Denn es heißt nicht: Du sollst das thun, weil dirs nützlich, jenes unterlassen, weil dirs schädlich ist; sondern das Sittengesetz gebeut schlechtweg und unbedingt: Du sollst das thun und jenes lassen.

Anmerkungen.

1. Es machte mir Anfangs viele Zweifel, daß das Sittengesetz so schlechtweg gebieten sollte, ohne irgend einen Grund seiner Gebote anzugeben. Ist es mir denn nicht erlaubt, dachte ich, nach einem Grunde zu fragen, warum ich dieses oder jenes thun oder unterlassen soll? Allein es war kein Grund zu finden. — Doch nachher sah ich ein, daß eben dieser Umstand das Wesen eines reinen Sittengesetzes ausmacht. Denn wenn sich bey seinen Geboten noch irgend ein Grund angeben liesse, wodurch sie auf unsern eignen Vortheil bezogen würden, so würde ja offenbar dem Gesetz etwas aus der Erfahrung beygemischt,

mischt, (denn nur Erfahrung lehrt mich, was mir vortheilhaft oder schädlich sey,) wodurch es sogleich aufhörte, ein reines Sittengesetz zu seyn. Und alsdann wäre meine eigne Glückseligkeit wieder das höchste Princip der Moral, (welches nach Kap. 3. nicht statt findet.) — — Wenn man bey den Geboten des Sittengesetzes nach einem Grunde fragt, so lassen sich zwar einige Antworten finden; aber zuletzt wird man immer auf etwas unbedingtes kommen, davon sich weiter kein Grund angeben läßt. Z. B. Du sollst keinen Vertrag brechen. Warum? Weil du dadurch dem andern Paciscenten Schaden zufügest. Warum soll ich ihm keinen Schaden zufügen? Weil du ihn dadurch im freyen Gebrauch seines Eigenthums oder seiner Kräfte, und im frohen Genuß seines Lebens störst. Warum soll ich ihn darin nicht stören? Weil er ein Recht hat, sein Eigenthum und Kräfte frey zu gebrauchen, und seines Lebens zu geniessen, und also derjenige Unrecht thut, der ihn daran hindert. Woher hat er dies Recht? warum ists Unrecht, ihn an dessen Ausübung zu hindern? — — Nun ist weiter keine Antwort möglich; es läßt sich weiter kein Grund angeben, als der Ausspruch des Sittengesetzes. Man muß sich wohl hüten, zuletzt etwa seine Zuflucht zu

der

der Antwort zu nehmen: Wenn du deine Verträge erfüllest, so behältst du Glauben und Credit, und dadurch wirst du selbst glücklicher; denn durch diese Antwort und durch die Beziehung auf eignen Vortheil würde man etwas aus der Erfahrung beymischen, und also die reine Sittlichkeit vernichten. Darin besteht also das Wesen des reinen Sittengesetzes, daß sich von seinen Forderungen kein Grund aus der Erfahrung angeben läßt. Deswegen nennt der grosse Kant (Krit. der pr. V. S. 56.) das Bewußtseyn des Sittengesetzes sehr treffend ein Factum der Vernunft.

2. Daß von den Forderungen des reinen Sittengesetzes sich kein Grund angeben läßt, dieß kann, so sehr es Anfangs befremden mag, den Werth desselben so wenig vermindern, daß es vielmehr bey näherer Betrachtung eben dadurch in unsern Augen eine sehr majestätische Würde erhalten muß, weil wir es nemlich über alles Sinnliche, über alle Triebe und Neigungen, erhaben erblicken. Kant drückt sich hierüber in seiner Krit. der pract. Vernunft (S. 141. f.) also aus: „Es liegt so etwas besonderes in „der grenzenlosen Hochschätzung des reinen, „von allem Vortheil entblößten, moralischen „Gesetzes, so wie es practische Vernunft „uns zur Befolgung vorstellt, deren Stim-

„me auch den kühnsten Frevler zittern macht,
„und ihn nöthigt, sich vor seinem Anblicke
„zu verbergen: daß man sich nicht wun-
„dern darf, diesen Einfluß einer bloß intel-
„lectuellen Idee aufs Gefühl für speculati-
„ve Vernunft unergründlich zu finden
„u. s. w.“

3. Hiermit wollen wir noch einige Aeuf-
serungen des Herrn Mutschelle über diesen
Gegenstand vergleichen. Daß die Unmög-
lichkeit, von den Forderungen des reinen
Sittengesetzes einen Grund anzugeben, uns
seine Existenz nicht zweifelhaft machen dür-
fe, darüber drückt er sich (S. 143. und 144.)
also aus: „Es mag uns eine solche reine,
„von Erfahrung unabhängige Kenntniß et-
„was befremdend scheinen, weil wir das
„Wie nicht einsehen. Aber von dem wie
„vielsten Theile auch alles dessen, was in
„uns selbst vorgehet, ist uns dieses Wie
„bekannt? — — — — Kann denn nun
„unsere Vernunft nicht so bestimmt, so ge-
„ordnet und geeigenschaftet seyn, daß sie
„bey der Vorstellung einer Handlung an
„ihr unmittelbar das sittlich Gute oder Bö-
„se einsehe — ja muß sie es nicht seyn,
„wenn uns überall keine andere Quelle die
„Begriffe liefern kann, die wir davon ha-
„ben, und die doch wahrlich keine schimä-
„rische Begriffe seyn werden?“ — —

Selbst dem gemeinen, geraden Menschenverstand leuchtet es ein, daß wir bey den moralischen Vorschriften der Vernunft nach keinem weitern Grunde fragen dürfen. Hierüber läßt sich Mutschelle (S. 145. f.) folgendermaassen heraus: „Ich wünschte, „daß man öfters einige Augenblicke der ge„raden, alles, wie es kömmt, ohne Vor„liebe und Vorurtheil auffassenden Beobach„tung jener Leute schenken mögte, die un„ter dem gemeinen Volke den Rang ver„nünftiger, gesunddenkender, rechtschaffner „Männer behaupten. Berufen sie sich „wohl, wenn sie für die Sittlichkeit oder „gegen die Unsittlichkeit einer Handlung „sprechen, immer auf Erfahrung und Fol„gen? Ist nicht meist ihr einziger Entschei„dungsgrund: Das ist recht, das ist un„recht? Fragt sie nicht um Beweise ihres „Ausspruches; sie würden unsre Frage in „einer der Vernunft so klaren Sache lä„cherlich, wir aber müssen sie um so ach„tungswerther finden, je mehr sie einzig, „auf das natürliche Licht ihrer Vernunft „und je weniger sie auf jene Folgen der „Handlungen bauen, auf die manche Phi„losophen, wo nicht ihre Sittlichkeit, doch „wenigstens ihre Sittenlehre, errichten „wollen."

§. 102.

Das sittlich Gute bestehet also nicht in dem, was uns angenehme Empfindungen verschaft, oder als Mittel zu Erwerbung und Vermehrung angenehmer Empfindungen dienet, es ist nicht etwas mittelbar Gutes; sondern es wird unmittelbar für gut erkannt, aber nicht vermittelst des Empfindungsvermögens, sondern durch die Vernunft. Das ist sittlich gut, was unsere Vernunft ohne Rücksicht auf angenehme Empfindungen für gut erkennet, und uns zu thun gebeut. Das sittlich Gute ist also für uns ein besonderer Gegenstand des Wohlgefallens, der von den andern (§. 36—39.) aufgezählten Quellen der Lust und Freude ganz verschieden und unabhängig ist; seine bloße Anschauung erregt unser Wohlgefallen, daher wir es unmittelbar gut nennen. So ist auch das sittlich Böse nicht deswegen böse, weil es uns unangenehme Empfindungen verursacht, oder uns an dem Genuß angenehmer Empfindungen hindert; sondern seine bloße Anschauung erregt unser Mißfallen, ohne Rücksicht auf das Verhältniß seiner Folgen zu unserm Empfindungsvermögen; unsere Vernunft erkennet es für unmittelbar böse.

Anmerkungen.

1. Zur Erläuterung der Ausdrücke mittelbar gut und unmittelbar gut will ich —

si licet parua componere magnis — folgendes simile beyfügen: Gold ist mittelbar gut; an und für sich erregt es kein Lustgefühl, nur wenn wir es als ein Mittel betrachten, uns angenehme Empfindungen zu verschaffen, erregt es unser Wohlgefallen, und erscheinet uns als gut. Aber eine wohlschmeckende Speise, eine wohlriechende Blume, eine liebliche Musik u. d. gl. sind unmittelbar gut, weil ihre sinnliche Anschauung uns unmittelbar angenehme Empfindungen gewährt. — Nun fragt es sich, ob das sittlich Gute zur Gattung des mittelbar oder des unmittelbar Guten gehöre? Das erstere behaupten die Empiristen; da aber solches nach allem bisher gesagten nicht statt finden kann, so sehen wir, daß das sittlich Gute zur Gattung des unmittelbar Guten gehören müsse.

2. Dies Simile diente nur zu einiger Erläuterung der Ausdrücke. Aber freylich ist zwischen dem sinnlich unmittelbar Guten und dem sittlich Guten, zwischen (um das vorige Gleichniß fortzusetzen) einer wohlschmeckenden Speise und einer sittlich guten Handlung ein grosser Unterschied. Denn

a) das sinnlich unmittelbar Gute wird durch die Anschauung der Sinne, der Einbildungskraft ꝛc. also vermittelst des Gefühls oder des Empfindungsvermögens, für gut erkannt;

kannt; das sittlich Gute aber durch die Anschauung der Vernunft. b) Alles sinnlich Gute ist nur in Beziehung auf uns und auf unser Gefühl gut. Eine wohlschmeckende Speise z. B., wenn sie nicht mit unsern Geschmacksorganen übereinstimmte, wodurch sie uns ein Gefühl der Lust verschafft, so hielten wir sie auch nicht für gut. Das sinnlich Gute ist also kein absolutes, sondern nur ein relatives Gut, nemlich in Beziehung auf uns, kein objectives, sondern ein subjectives Gut. Das sittlich Gute aber ist an und für sich, also objectiv gut, ohne Beziehung auf ein Gefühl der Lust in unserm Subject.

3. Da nur das sinnlich Gute durch Empfindung oder Gefühl, das sittlich Gute aber durch Vernunft erkannt wird, so kann man auch nur von jenem sagen, daß es Lust erregе, von diesem nicht. Denn Lust beruht nur auf Gefühl, nicht auf Vernunft. Die Vernunft aber, wenn sie die Güte einer Handlung beurtheilt, bekümmert sich nicht um unser Gefühl; sondern wenn sie dieselbe als objectiv gut erkannt hat, so hat sie an ihr, als Object betrachtet, Wohlgefallen, und gebeut ihre Ausübung, sie mag übrigens unserm Gefühl wohl oder wehe thun. Sie ändert ihr Urtheil über die objective Güte einer Handlung nicht, und sollte ihre

Aus=

Ausübung auch eine Quelle einer unübersehbaren Reihe von Schmerzen seyn. Sie nimmt also gar nicht Rücksicht auf das Gefühl der Lust, sie hat nichts damit zu schaffen, und ihr Wohlgefallen an einer guten Handlung kann daher keinesweges mit dem Namen eines Lustgefühls benannt werden. Hieraus werden Kants Worte (Kritick der pr. V. S. 45.) verständlich: „Die „Vernunft bestimmt in einem practischen „Gesetze unmittelbar den Willen, nicht „vermittelst eines dazwischen kommenden „Gefühls der Lust und Unlust ꝛc.“ Wenn man das sittlich Gute aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, daß es ein unmittelbares, absolutes, objectives Gut, und bloß ein Gegenstand des vernünftigen Wohlgefallens, nicht der Empfindung oder des Gefühls ist, folglich mit allem, was Lust, Freude, Glückseeligkeit ꝛc. heißt, ursprünglich nichts gemein hat, so läßt sich auch die Manchen hart scheinende Aeusserung Kants (Kritick d. pr. V. S. 157.) verstehen: „Dieser Trost (seine Pflicht erfüllt zu haben) ist nicht Glückseligkeit, „auch nicht der mindeste Theil derselben.“

4. Das sittlich Gute behauptet daher einen entscheidenden Vorzug vor allem Andern, was nur irgend gut genannt wird.

„Es

„Es ist überall nichts in der Welt" — so hebt Kant seine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten an — „ja überhaupt auch ausser derselben zu denken mög„lich, was ohne Einschränkung für gut „könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Vor allem mittelbar Guten, (was die theoretische Vernunft als Mittel zu angenehmen Empfindungen erkennt, dessen Kenntniß aber oft schwankend und unsicher ist) behauptet das sittlich Gute den Vorzug der Unmittelbarkeit, der seine Güte in allen Fällen sichert und ausser Zweifel setzt; vor dem unmitetlbar sinnlichen Guten aber behauptet es den Vorzug einer edlern Erkenntnißquelle, weil es nemlich durch Vernunft erkannt wird. Alles dasjenige ist also sittlich gut, was die Vernunft unmittelbar für gut erkennet. Diese Definition kann das sittlich Gute hinlänglich von allem physisch Guten unterscheiden, und es ist klar, daß beide ganz verschiedener Natur sind, und gar nicht in eine Classe gesetzt werden können. Aber eben diese beiden unterscheidenden Charaktere des sittlich Guten, seine Unmittelbarkeit, und seine Erkennbarkeit durch Vernunft, geben ihm einen so erhabenen Standpunkt, eine so vorzügliche Würde, daß wir ihm in allen Fällen den Vorzug vor allem physisch

Guten

Guten zugestehen müssen. Jeder gute Mensch zeigt in seinen Handlungen, daß er diesen Vorzug anerkennet; er handelt nemlich so, daß im Collisionsfall allemal das physisch Gute dem sittlich Guten weichen muß. So soll, so muß es seyn; alle sinnliche Begierden, Triebe und Neigungen, welche auf Erlangung physischer Güter gerichtet sind, müssen der Vernunft untergeordnet seyn. Und eben dieser Umstand, den kein vernünftiger Mensch leugnen kann, setzet die höhere Würde des sittlich Guten recht ins Licht. Denn wenn das sittlich Gute mit dem physisch Guten in eine Classe gesetzt werden könnte, wenn beide von einerley Art, und nur nach dem Grade oder der Dauer der durch sie bewirkten angenehmen Empfindungen verschieden wären; so müßten auch Fälle denkbar seyn, wo es erlaubt wäre, jenes diesem aufzuopfern. Allein ein solcher Fall ereignet sich nie; das sittlich Gute ist vielmehr ein Summum bonum, dem alle andern Güter im Collisionsfall nachstehen müssen, und zwar nicht um unseres Vortheils oder unserer Glückseligkeit willen, nicht deswegen, weil es intensive oder extensive grössere Freuden gewährt, als das physisch Gute, (denn dies zu entscheiden, haben wir keinen Maasstab, indem sie ganz verschiedener Art sind,)

sondern

sondern weil die Vernunft schlechterdings die Herrschaft über alle Gefühle und Empfindungen, über alle Triebe und Neigungen behauptet. — — Wir haben oben (§. 64.) gezeigt, daß die physischen Güter, weil sie ganz ungleichartig sind, durch keinen Maasstab unter einander verglichen werden können, und daraus folgerten wir, daß die Wahl derselben im Collisionsfall der freien Willkühr eines jeden Menschen überlassen bleiben müsse. Nun sind zwar das physisch Gute und das sittlich Gute auch so ungleichartig und so ganz verschiedener Natur, daß sie durch keinen Maasstab mit einander verglichen werden können; aber doch gilt jene Folgerung hier nicht, sondern das sittlich Gute muß nach dem Urtheil unserer Vernunft in allen Fällen den Vorzug vor dem physisch Guten behaupten. Und dieß ist eben der klärste Beweiß, daß das sittlich Gute von einer ganz andern und höheren Art ist, daß wir es nicht um der daraus fliessenden Freuden willen, als worüber wir vielleicht grössere sinnliche Freuden aufopfern, sondern um der unnachlaßlichen Forderung des Vernunftgesetzes willen, ausüben müssen; daß es nicht nur in soferne gut ist, als es uns Freuden gewährt, sondern an und für sich selbst, kein relatives, sondern ein absolutes, kein subjectives,

des, sondern ein objectives Gut, das von unserer und jeder andern Vernunft ohne alle andere Rücksicht für ein Gut erkannt wird, ein bonum absolute summum.

5. Der eben beschriebene uneingeschränkte Vorzug, den wir dem sittlich Guten einräumen ist ganz und gar nichts Willkührliches oder freywilliges, sondern ein Tribut, den jeder Mensch auch wieder seinen Willen entrichten muß. Alles das, was unsere Vernunft uns als sittlich gut, oder als Pflicht vorstellt, zwingt uns eine Achtung ab, die keine auf unsern Vortheil gerichtete Neigung jemals erhalten kann. Hiermit stimmen folgende schöne Stellen aus Kants d. pr. Vern. überein (S. 154.) „Pflicht! du erhabener großer Name, der „du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bey sich führt, in dir fasseſt, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch „nichts drohest, was natürliche Abneigung „im Gemüthe erregte, und schreckte, um „den Willen zu bewegen, sondern bloß ein „Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet, und doch sich selbst „wider Willen Verehrung (wenn gleich „nicht immer Befolgung) erwirbt, vor „dem alle Neigungen verstummen, wenn „sie gleich in Geheim ihm entgegen wirken,

welches

„welches ist der deiner würdige Ursprung,
„und wo findet man die Wurzel deiner edlen
„Abkunft, welche alle Verwandschaft mit
„Neigungen stolz ausschlägt, und von wel-
„cher Wurzel abzustammen, die unnachläß-
„liche Bedingung desjenigen Werths ist,
„den sich Menschen allein selbst geben kön-
„nen?“ — — Daß der entschiedene Vor-
zug, welchen wir dem sittlich Guten vor
dem physisch Guten beylegen, der klärste
Beweiß sey, daß diese beiden von ganz ver-
schiedener Art sind, wie wir auch so eben
(Anmerk. 4.) bemerkt haben, darüber
drückt sich Kant (S. 164. ff.) also aus:
„Die Ungleichartigkeit der Bestimmungs-
„gründe (der empirischen und rationalen)
„wird durch diese Widerstrebung einer prac-
„tisch-gesetzgebenden Vernunft, wider alle
„sich einmengende Neigung, durch eine ei-
„genthümliche Art von Empfindung, welche
„aber nicht vor der Gesetzgebung der practi-
„schen Vernunft vorhergeht, sondern viel-
„mehr durch dieselbe allein und zwar als
„ein Zwang gewirkt wird, nemlich durch
„das Gefühl einer Achtung, dergleichen kein
„Mensch für Neigungen hat, sie mögen
„seyn, welcher Art sie wollen, wohl aber
„fürs Gesetz, so kenntlich gemacht, und so
gehoben und hervorstechend, daß keiner,

auch

„auch der gemeinste Menschenverstand, in „einem vorgelegten Beyspiele nicht den Au„genblick inne werden sollte, daß durch em„pirische Gründe des Wollens ihm zwar ih„ren Anreitzen zu folgen, gerathen, niemals „aber einem anderen, als lediglich dem rei„nen practischen Vernunftgesetze, zu gehor„chen, zugemuthet werden könne. Die „Unterscheidung der Glückseligkeitslehre „von der Sittenlehre, in derer ersteren em„pirische Principien das ganze Fundament, „von der zweyten aber auch nicht den „mindesten Beysatz derselben ausmachen, „ist nun in der Analytik der reinen prac„tischen Vernunft die erste und wichtigste „ihr obliegende Beschäftigung, in der sie „so pünktlich, ja, wenn es auch hieße, pein„lich, verfahren muß, als je der Geometer „in seinem Geschäfte. Es kommt aber „dem Philosophen, der hier mit grösserer „Schwierigkeit zu kämpfen hat, weil er „keine Anschauung zum Grunde legen kann, „doch auch zu statten: daß er, beynahe wie „der Chemist, zu aller Zeit ein Experiment „mit jedes Menschen practischer Vernunft „anstellen kann, um den moralischen (rei„nen) Bestimmungsgrund vom empirischen „zu unterscheiden; wenn er nemlich zu dem „empirisch-afficirten Willen (z. B. desjeni„gen, der gerne lügen möchte, weil er sich

„dadurch was erwerben kann) das morali-
„sche Gesetz (als Bestimmungsgrund) zu-
„setzt. Es ist, als ob der Scheidekünstler
„der Solution der Kalkerde in Salzgeist
„Alkali zusetzt; der Salzgeist verläßt so
„fort den Kalk, vereinigt sich mit dem Al-
„kali, und jener wird zu Boden gestürtzt.
„Eben so haltet dem, der sonst ein ehrlicher
„Mann ist, (oder sich doch diesmal nur in
„Gedanken in die Stelle eines ehrlichen
„Mannes versetzt) das moralische Gesetz vor,
„an dem er die Nichtswürdigkeit eines Lüg-
„ners erkennt, so fort verläßt seine practi-
„sche Vernunft (im Urtheil über das, was
„von ihm geschehen sollte) den Vortheil,
„vereinigt sich mit dem, was ihm die Ach-
„tung für seine eigene Person erhält (der
„Wahrhaftigkeit,) und der Vortheil wird
„nun von jedermann, nachdem er von al-
„lem Anhängsel der Vernunft (welche nur
„gänzlich auf der Seite der Pflicht ist)
„abgesondert und gewaschen worden, ge-
„wogen, um mit der Vernunft noch wohl
„in andern Fällen in Verbindung zu tre-
„ten, nur nicht, wo er dem moralischen
„Gesetze, — welches die Vernunft niemals
„verläßt, sondern sich innigst damit verei-
„nigt, zuwider seyn könnte."

6. Noch folgende Stelle ähnlichen Inn-
halts aus Muschelle (S. 168. f.) worin

von

von dem Vorzug aller Ausſprüche der Vernunft vor den Ausſprüchen der Neigungen die Rede iſt, halte ich würdig hier eingerückt zu werden: „Die Vernunft iſt „keine Dienſtmagd der Neigungen, die das „Gute zu ihren Gunſten nach der größten „Summe von genießbaren Luſtgefühlen zu „berechnen hat. Sie iſt Königin, unter „deren Herrſchaft die Neigungen ſtehen, „und deren Ausſprüche: „das iſt gut,“ „alle ihre Forderungen weichen müſſen. „Man kann ihr nicht den Vorwurf machen, „daß ſie eine dieſer Neigungen nur durch „die höhere Befriedigung einer andern, ſon„dern jede und alle, ſelbſt die Liebe zum „Leben und die Furcht vor der gänzlichen „Aufhebung alles gegenwärtigen angeneh„men Genußes, niederſchlagen möge: und „zwar lediglich aus ſich ſelbſt, Kraft der „reinen Anſchauung und der damit verbun„denen höchſten Achtung des ſittlich Gu„ten. Ihr Machtſpruch: das iſt gut, „das iſt böſe, gilt ihr mehr, als die „Stimme des Gefühles: das iſt ſüſſe, „das iſt bitter. Sie erkennet die Voll„gültigkeit dieſes ihres eignen Ausſpruches „und die Pflicht, ſich nach dieſem Urtheile „zu fügen, ſo zuverſichtlich, daß, wenn „ſie auch nicht ſo handelt, ſie doch allemal „bey ruhigem Nachdenken ſich ſelbſt, Vor-

„würfe darüber machen und bekennen muß,
„sie hätte so handeln sollen."

§. 103.

Aus dem, was wir bisher von der Achtung gesagt haben, welche wir dem sittlich Guten nicht versagen können, wird es klar, daß das Sittengesetz selbst, welches uns das sittlich Gute auszuüben gebeut, ein Gegenstand unserer größten Hochachtung und Verehrung seyn müsse. Ein Gesetz, das alle unsere Neigungen einschränkt, muß zwar von dieser Seite betrachtet uns eine unangenehme Empfindung erregen, weil es uns nemlich einen beständigen Zwang auflegt, und einen beständigen Kampf gegen unsere Neigungen von uns fordert; auf der andern Seite aber muß es eben deswegen, weil es so weit über alle Neigungen und sinnliche Bestimmungsgründe erhaben, so ganz einzig in seiner Art, und von allem, was wir empfinden und denken, so himmelweit verschieden ist, in unsern Augen eine so majestätische Würde erhalten, daß wir es nicht betrachten können, ohne unsere Seele von einer unbegrenzten Ehrfurcht und Bewunderung durchdrungen zu fühlen.

An=

Anmerkung.

Kant weiß in der ganzen weiten Welt nichts zu finden, das nur einigermassen mit dem Sittengesetz verglichen zu werden würdig wäre, als — der gestirnte Himmel in seiner majestätischen Pracht, der erhabenste aller sinnlichen Gegenstände, der einzige in seiner Art, dessen Betrachtung uns selbst gleichsam über das Irdische erhebt, und in die Reihe der überirrdischen Wesen versetzt. Diese herrliche Vergleichung, die er zum Entzücken schön durchführt, und womit er seine Kritick der pract. Vernunft beschließt, hebt mit den Worten an: (S. 288.) „Zwey „Dinge erfüllen das Gemüth mit immer „neuer und zunehmender Bewunderung und „Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich „das Nachdenken damit beschäftigt: Der „bestirnte Himmel über mir, und das „moralische Gesetz in mir ꝛc.“

§. 104.

Da dieses erhabene, unserer größten Bewunderung würdige, Gesetz in uns selbst liegt, und in der Natur unserer Seele gegründet ist, so muß seine Betrachtung in dieser Rücksicht die Menschenwürde in unsern Augen unendlich erhöhen. Mag es uns gleich noch so schweren Kampf gegen unsere Neigungen auflegen, mag es uns durch die Kenntniß unse-

rer Fehler noch so sehr demüthigen; dennoch hebet sich die Seele durch das Bewußtseyn, daß sie dies verehrungswürdige Gesetz in sich trägt, und sich dasselbe selbst vorschreibt, wieder weit über alles Irdische empor, und erblickt sich selbst in die Reihen der höhern Geister versetzt.

Anmerkungen.

1. Wie schön sagt Kant davon in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (S. 86.) „Man kann sich es jetzt leicht „erklären, wie es zugehe, daß, ob wir „gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns „eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze „denken, wir uns dadurch doch zugleich ei„ne gewisse Erhabenheit und Würde an „derjenigen Person vorstellen, die alle ihre „Pflichten erfüllt. Denn so fern ist zwar „keine Erhabenheit an ihr, als sie dem „moralischen Gesetze unterworfen ist, wohl „aber, so fern sie in Ansehung eben desselben zugleich gesetzgebend und nur darum ihm untergeordnet ist.“

2. Man vergleiche damit Krit. der pract. Vern. (S. 138.) „Gleichwohl ist darin „(in der Achtung des Gesetzes) doch auch „wiederum so wenig Unlust, daß, wenn „man einmal den Eigendünkel abge„legt,

„legt, und jener Achtung practischen Ein-
„fluß verstattet hat, man sich wiederum
„an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht
„satt sehen kann, und die Seele sich in dem
„Masse selbst zu erheben glaubt, als sie
„das heilige Gesetz über sich und ihre ge-
„brechliche Natur erhaben sieht."

§. 105.

Aus dieser Betrachtung, daß das reine Sittengesetz in unserer Seele liegt, und mit unserm Wesen unzertrennlich verbunden ist, entsteht ein angenehmes Gefühl der Achtung gegen uns selbst; und dies angenehme Gefühl verdoppelt sich, wenn wir finden, daß daß das Sittengesetz practischen Einfluß auf uns hat, wenn wir es nicht nur in unser Herz geschrieben, sondern auch in unserm Leben wirksam sehen. Aber es verwandelt sich in ein unangenehmes Gefühl, wenn wir finden, daß es keinen practischen Einfluß auf unser Leben beweiset. Dies angenehme oder unangenehme Gefühl heißt das moralische Gefühl, und ist eine Folge des Sittengesetzes, aber nicht Erkenntnißquelle des sittlich Guten.

Anmerkungen.

1. Dies angenehme Gefühl ist zwar mit der Ausübung einer sittlich guten Handlung

verbunden, aber es ist doch nicht Erkenntniß-grund ihrer Güte, als welche nur durch Vernunft, nicht durch Gefühl erkannt werden kann. (§. 102). Man muß hier die Handlung der Vernunft, da sie etwas als gut erkennet, und das angenehme Gefühl welches aus dessen Ausübung entspringt, wohl unterscheiden. Die Vernunft erkennet etwas unmittelbar als sittlich gut, ohne Hülfe eines Gefühls. Wenn wir nun ihrem Ausspruch auch Folge leisten, so entsteht ein angenehmes Gefühl der Selbstzufriedenheit, der Gemüthsruhe, der Achtung unser selbst. Das sittlich Gute ist aber nicht um dieses angenehmen Gefühls willen gut; sondern das angenehme Gefühl erfolgt deswegen, weil eine Handlung gut ist. (§. 70.)

2. Wer über die Entstehungsart dieses Gefühls weiter nachforschen will, der stelle sich die Sache auf folgende Art vor: Gefühl ist die angenehme oder unangenehme Vorstellung eines Gegenstandes in Beziehung auf unser Subject. Die Vernunft erkennet das sittlich Gute ohne Beziehung auf unser Subject, also ohne Mitwirkung eines Gefühls. Wenn wir nun aber das, was unsere Vernunft als absolut gut erkannt hat, ausüben, dann entsteht ein angeneh-

genehmes Gefühl, denn jetzt können wir es auch auf unser Subject beziehen. — Wie beziehen wir aber unsere sittlich guten Handlungen auf unser Subject? Wenn wir sittlich gut handeln, so bemerken wir eine Uebereinstimmung unserer Handlungsweise mit dem Sittengesetz, dessen Vortrefflichkeit und Heiligkeit, wir nie ohne Bewunderung betrachten können; (§. 103.) wir fühlen uns selbst um so besser und vollkommener, je genauer unsere Gesinnungen, und die Grundsätze, nach welchen wir handeln, mit dem reinen Sittengesetze übereinstimmen. Diese Uebereinstimmung giebt unserm Subject einen Werth und eine Vollkommenheit, welche wir nicht ohne ein angenehmes Gefühl betrachten können.

3. Ich habe deswegen für nöthig erachtet, in diesem §. zu erklären, was ich mir unter dem moralischen Gefühl dencke, weil dieser Ausdruck oft so unbestimmt gebraucht wird, daß dadurch leicht der Irthum veranlaßt werden kann, als ob das moralische Gefühl der Erkenntnißgrund der sittlichen Güte wäre.

§. 106.

Durch die bisherigen Untersuchungen haben wir gefunden, das wir ein allgemeines

(§. 97.) reines (§. 99.) Sittengesetz in uns haben, das uns unsere Pflichten vorschreibt. Es ist allgemein, denn es findet sich bey allen Menschen, und schreibt uns lauter allgemeine, d. h. solche Pflichten vor, die wir als verbindlich für alle Menschen anerkennen müssen. Es ist rein, denn es gebeut schlechthin, was wir thun und lassen sollen, ohne auf Vortheil und angenehme Empfindungen Rücksicht zu nehmen, oder den Neigungen Einfluß zu verstatten. — — Die Stimme dieses allgemeinen, reinen Sittengesetzes ist auch so hörbar, so vernehmlich, daß wir, woferne wir nur darauf merken wollen, nicht leicht in Gefahr sind, in practische Irrthümer zu gerathen. Seine Anwenduug aufs Leben ist in den meisten Fällen leicht; und wenn gleich viele Menschen die Regel oder das Gesetz, wonach sie handeln, nicht mit Worten ausdrücken können, so sind sie sich doch seines Inhalts so gut bewußt, daß sie in der Anwendung nicht leicht fehlen. Indessen, um die einzelnen Gebote aus dem allgemeinen Sittengesetz leichter herleiten, um es leichter aufs Leben anwenden zu können, ist es doch nützlich, dasselbe durch eine allgemein gültige moralische Formel auszudrücken, oder ein allgemeines Princip der Sittlichkeit festzusetzen, das zum Probierstein der sittlichen Güte, und zur Richtschnur unserer Handlungen dienen

nen könne. Wir wollen suchen eine solche moralische Formel, ein höchstes Princip oder Grundgesetz der Moral, zu entdecken. Wir werden uns am sichersten den Weg dazu bahnen, wenn wir zuvor nochmals kürzlich diejenigen Grundsätze beleuchten, die man bisher fälschlich zu dem Rang eines höchsten Princips der Moral hat erheben wollen.

§. 107.

Der Wille Gottes, oder der Grundsatz: thue, was Gott gebeut! kann nicht Grundgesetz der Moral seyn. (Siehe das ganze 2te Kapitel.)

§. 108.

Die Selbstliebe, oder der Grundsatz: thue, was dich selbst glücklich macht! kann eben so wenig zum Grundgesetz der Moral dienen, (wie wir Kap. 3. und bisher Kap. 4. gezeigt haben.)

Anmerkungen.

1. Selbstliebe, Verlangen nach Glückseligkeit, kann nicht Erkenntnißgrund der Pflicht seyn; doch dürfen Pflicht und Selbstliebe auch nicht als oppositа betrachtet werden. Wie die Selbstliebe und das Sittengesetz zwey ganz verschiedene

Prin-

Principia sind, so laufen auch die darauf gegründeten Bestrebungen, nemlich die Beförderung der Glückseligkeit, und das Bestreben, seine Pflicht zu erfüllen, jede auf ihrem eignen Wege fort, ohne irgend etwas mit einander gemein zu haben. Nur zuweilen treffen sie auf ihrem Wege zusammen, vereinigen sich auf einige Zeit, und laufen in schwesterlicher Harmonie in einer Richtung mit einander fort. Oft aber begegnen sie sich auch in entgegengesetzter Richtung, und treten einander in den Weg; und in diesem Falle muß allemal das Streben nach Glückseligkeit der Pflicht weichen. Beide sind also keine Contraria, nur Heterogenia; ihrer Natur nach streiten sie nicht mit einander, sondern nur in gewissen Fällen, sonst aber läuft jedes seinen eignen Weg fort; das Gebot, seine Pflicht zu erfüllen, schließt also das Streben nach Glückseligkeit und die Beförderung seines eignen Vortheils nicht aus, sondern schränckt sie nur ein, indem es in Colliſſionsfällen der Pflicht den Rang und die Alleinherrschaft vorbehält.

2. Hiermit stimmt **Kant** in seiner **Kritik der pract. Vernunft** (S. 166. f.) „überein: „Diese **Unterscheidung** des Glück„seligkeitsprincips von dem der Sittlichkeit, „ist

„ist darum nicht sofort Entgegensetzung
„beider, und die reine practische Vernunft will
„nicht, man solle die Ansprüche auf Glück-
„seligkeit aufgeben, sondern nur, so bald
„von Pflicht die Rede ist, darauf gar
„nicht Rücksicht nehmen. Es kann sogar
„in gewissem Betracht Pflicht seyn, für
„seine Glückseligkeit zu sorgen; theils weil
„sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit,
„Reichthum gehört) Mittel zu Erfüllung
„seiner Pflicht enthält, theils weil der
„Mangel derselben (z. B. Armuth) Ver-
„suchungen enthält, seine Pflicht zu über-
„treten. Nur seine Glückseligkeit zu be-
„fördern, kann unmittelbar niemals Pflicht,
„noch weniger ein Princip aller Pflicht seyn.
„Da nun alle Bestimmungsgründe des Wil-
„lens, ausser dem einigen reinen praktischen
„Vernunftgesetze, (dem moralischen) ins-
„gesamt empirisch sind, als solche also zum
„Glückseligkeitsprincip gehören, so müssen
„sie insgesamt vom obersten sittlichen Grund-
„satze abgesondert und ihm nie als Bedin-
„gung einverleibt werden, weil dieses eben
„so sehr allen sittlichen Werth, als empi-
„rische Beymischung zu geometrischen Grund-
„sätzen alle mathematische Evidenz, das
„Vortrefflichste, was (nach Plato's Ur-
„theil) die Mathematick an sich hat, und
„das selbst allem Nutzen derselben vorgeht,
„aufheben würde." §. 109.

§. 109.

So wenig der Trieb der Selbstliebe uns ein allgemein gültiges Princip der Moral liefern kann, eben so wenig ist der Trieb der Sympathie, der uns zur Menschenliebe, und Wohlthätigkeit treibt, dazu tauglich. Denn es könnte jemand gegen einige seiner Nebenmenschen sehr freundschaftlich und wohlwollend gesinnt seyn, und dabey doch seine Pflichten gegen andere (oder gegen sich selbst) verabsäumen, und also bey der Befriedigung des Triebes der Sympathie doch ein unsittlicher Mensch seyn. (siehe §. 81. Anmerk. 2. und 3.) Der Trieb der Sympathie ist also zum Princip der Sittlichkeit ganz untauglich, auch um der §. 85. 86. angeführten Gründe willen, und endlich auch eben darum, weil er ein Trieb ist; denn nach §. 64. ist gar kein Grund vorhanden, irgend einem Trieb einen solchen Vorzug vor den andern Trieben einzuräumen, daß er Princip der Sittlichkeit seyn könnte; und nach §. 87. 101. 102. 103. und den dabey befindlichen Anmerkungen würde man dem sittlich Guten eben dadurch seine höchste Würde rauben, wenn man ihm einen Trieb oder Neigung zum Grunde legen wollte.

Anmerkung.

Ueber diesen letzten Punct kann ich nicht umhin, noch folgende schöne und merkwürdige Stelle aus **Kants Kritick der praktischen Vernunft** (S. 146. ff.) einzurücken:

„Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen „und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gu„tes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung „gerecht zu seyn, aber das ist noch nicht „die ächte moralische Maxime unseres Ver„haltens, die unserm Standpuncte, unter „vernünftigen Wesen, als Menschen, an„gemessen ist, wenn wir uns anmaassen, „gleichsam als Volontaire, uns mit stolzer „Einbildung über den Gedancken von Pflicht „wegzusetzen, und, als vom Gebote unab„hängig, bloß aus eigner Lust das thun „zu wollen, wozu für uns kein Gebot nö„thig wäre. Wir stehen unter einer Disci„plin der Vernunft, und müssen in allen „unseren Maximen der Unterwürfigkeit un„ter derselben nicht vergessen, ihr nichts ent„ziehen, oder dem Ansehen des Gesetzes „(ob es gleich unsere eigne Vernunft giebt,) „durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas „abkürzen, daß wir den Bestimmungs„grund unseres Willens, wenn gleich dem „Gesetze gemäß, doch worin anders, als „im Gesetze selbst, und in der Achtung für

„dieses

„dieses Gesetz setzten. Pflicht und Schul-
„digkeit sind die Benennungen, die wir
„allein unserm Verhältnisse zum morali-
„schen Gesetze geben müssen. Wir sind
„zwar gesetzgebende Glieder eines durch
„Freyheit möglichen, durch practische Ver-
„nunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs
„der Sitten, aber doch zugleich Unterthа-
„nen, nicht das Oberhaupt desselben, und
„die Verkennung unserer niedern Stuffe,
„als Geschöpfe, und Weigerung des Ei-
„gendünkels gegen das Ansehen des heili-
„gen Gesetzes, ist schon eine Abtrünnigkeit
„von demselben, dem Geiste nach, wenn
„gleich der Buchstabe desselben erfüllt wür-
„de. — — — Hiermit stimmt
„aber die Möglichkeit eines solchen Gebots,
„als: Liebe Gott über Alles, und deinen
„Nächsten, als dich selbst, ganz wohl
„zusammen. Denn es fodert doch Gebot,
„Achtung für ein Gesetz, das Liebe be-
„fiehlt, und überläßt es nicht der belie-
„bigen Wahl, sich diese zum Princip zu
„machen."

§. 110.

Das Gebot: Befördere das allge-
meine Wohl der Menschheit! kann auch nicht
zum höchsten Grundsatz der Moral dienen,
nach

nach demjenigen, was wir oben Kap. 3. darüber gesagt haben, weil nemlich aus diesem blossen Gebot noch gar nicht klar wird, warum ich verbunden sey, das allgemeine Wohl zu befördern, (§. 82-91.) weil wir niemals mit Gewißheit vorher wissen können, welche Handlungen das allgemeine Wohl am besten befördern werden, und also die Urtheile darüber immer verschieden ausfallen müssen, (§. 80.) und endlich, weil man bey dem Bestreben, das allgemeine Wohl zu befördern, doch einzelne Menschen in ihren Rechten krämcken, und also sittlich böse handeln könnte. (§. 81.)

§. 111.

Wo finden wir denn endlich ein Grundgesetz oder eine moralische Formel, nach deren Anleitung das Sittengesetz aufs Leben angewendet werden könnte, und zwar in der Allgemeinheit und Reinheit, die wir ihm §. 106. (vergl. §. 97. und 99.) beygelegt haben? Wir haben gesehen, daß die Gebote: den Willen Gottes zu befolgen, und, das allgemeine Wohl zu befördern, kein allgemeines, kein auf alle Fälle und für alle Menschen gültiges, die Selbstliebe aber und die Sympathie kein reines, Princip der Moral liefern können. Die beiden erstern sind zwar in so

fern rein, als sie unsern eignen in der Erfahrung erkannten Vortheil und die angenehmen Empfindungen als Willensbestimmung ausschliessen, es fehlet ihnen aber die erforderliche Allgemeinheit; die beiden letztern sind zwar allgemein, es sind Triebe, die sich bey allen Menschen finden, aber es fehlet ihnen der Charakter der Reinheit. Diese gründen die Sittlichkeit auf Naturtriebe; jene auf Principia, die nicht allgemein anwendbar sind. —— Laßt uns daher alle diese untaugliche Principia bey Seite setzen, und eine moralische Formel aufsuchen, welche die Reinheit und Allgemeinheit des Sittengesetzes zugleich ausdrückt.

§. 112.

Eine solche, das Sittengesetz in seiner Reinheit und Allgemeinheit darstellende moralische Formel mögte sich etwa auf folgende Art ausdrücken lassen: „Handle nicht nur „nach den Antrieben deiner Neigungen, sondern so, daß deine Art zu handeln von aller „Menschen Vernunft für rechtmäsig erkannt „werden könne, und es folglich auch recht wäre, „wenn alle Menschen so handelten; d i. daß „deine Art zu handeln, oder der Grundsatz, „die Maxime, wonach du handelst, schicklich „wäre, ein Gesetz für alle Menschen abzugeben, oder in eine allgemeine Gesetzgebung

„passend

„passend wäre." Der erste Theil dieser moralschen Formel, der die Handlungsweise nach den Antrieben der Neigungen untersagt, kann der Kürze wegen ausgelassen werden, weil er doch schon im Folgenden mit enthalten ist, und weil das Handeln nach Neigungen, das an sich eigentlich nicht verboten wird, durch das Folgende seine nöthige Einschränkung erhält. Wir können also das Sittengesetz einsweilen, bis wir data zu nähern Bestimmungen gefunden haben, durch folgende moralische Formel ausdrücken: Handle so, daß die Maxime, wonach du handelst, in eine allgemeine Gesetzgebung passend wäre.

Anmerkungen.

1. Kant drückt in seiner Kritik der practischen Vernunft (S. 54.) dieses von ihm sogenannte Grundgesetz der reinen practischen Vernunft also aus: „Handle so, „daß die Maxime deines Willens jederzeit „zugleich als Princip einer allgemeinen „Gesetzgebung gelten könne." Eben dasselbe Grundgesetz hat er mit andern Worten ausgedrückt in der Grundlegung zur Metaph. der Sitten (S. 84.) „Handle so, „als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) „dienen sollte." Und (S. 82.) „handle

„nach einer Maxime, die ihre eigne allge-
„meine Gültigkeit für jedes vernünftige
„Wesen zugleich in sich enthält.

2. In der Grundlegung zur Metaph. d. S. (S. 52.) drückt Kant die angeführte moralische Formel auch noch auf folgende Art aus: „Handle nur nach der-
„jenigen Maxime, durch die du zugleich
„wollen kannst, daß sie ein allgemeines Ge-
„setz werde." Und (S. 17.) „Es bleibt
„nichts, als die allgemeine Gesetzmä-
„ßigkeit der Handlungen überhaupt übrig,
„welche allein dem Willen zum Princip
„dienen soll, d. i. ich soll niemals anders
„verfahren, als so, daß ich auch wollen
„könne, meine Maxime solle ein allge-
„meines Gesetz werden." Man könnte
„also auch kurz so sagen: „Handle nach
„solchen Maximen, daß du wünschen kannst
„alle Menschen mögten so handeln." Denn es wird wird gewiß Niemand wünschen, daß alle Menschen unrecht handeln mögten, weil er selbst mit darunter würde leiden müssen. Kant führt dieses in der Grundl. z. Metaph. d. S. (S. 53. ff.) durch einige treffende Beyspiele weiter aus, von welchen ich nur eins (S. 56.) hieher setzen will: „Einer, dem es wohl geht, indessen er sieht, daß Andere mit grossen Mühseligkeiten

keiten zu kämpfen haben, (denen er auch wohl helfen könnte) denkt: „Was gehts „mich an? mag doch ein jeder so glücklich „seyn, als es der Himmel will, oder er „sich selbst machen kann, ich werde ihm „nichts entziehen, ja ihn nicht einmal be„neiden; nur zu seinem Wohlbefinden, „oder seinem Beystande in der Noth, habe „ich nicht Lust, etwas beyzutragen. — — „Aber es ist doch unmöglich, zu wollen, „daß ein solches Princip als Naturgesetz „allenthalben gelte. Denn ein Wille, der „dieses beschlösse, würde sich selbst wider„streiten, indem der Fälle sich doch manche „ereignen können, wo er Anderer Liebe „und Theilnehmung bedarf, und wo er, „durch ein solches, aus seinem eignen „Willen entsprungenes Naturgesetz, sich „selbst alle Hoffnung des Beystandes, den „er sich wünscht, rauben würde.“ — Aus diesem Beyspiel erhellet, daß das Gesetz: „Handle so, daß du wünschen „kannst, alle Menschen mögten so han„deln,“ eben so viel heißt, als: „Handle „so, daß deine Maxime in eine allgemeine „Gesetzgebung passe.“

§. 113.

Fragt man nun: Was paßt denn in eine allgemeine Gesetzgebung? so ist die Ant-

wort leicht zu finden. Niemand wird wollen, daß solche allgemeine Gesetze eingeführt wären, welche zum Schaden und Verderben der ganzen Menschheit gereichen würden, weil er selbst dabey mit leiden müßte; ein jeder vernünftiger Mensch wird also erkennen, daß solche Maximen oder Grundsätze, bey deren allgemeiner Befolgung das Wohl der Welt nicht bestehen könnte, nicht in eine allgemeine Gesetzgebung passen. Da uns nun unsere Vernunft gebeut nur, nach solchen Maximen zu handeln, die in eine allgemeine Gesetzgebung passend wären, so können wir das Grundgesetz derselben. oder die allgemein gültige moralische Formel, auch so ausdrücken: „Handle „nicht nach einer solchen Handlungsweise, „bey welcher wenn sie allgemeines Gesetz „wäre, das Wohl der Welt nicht bestehn „könnte."

Anmerkungen.

1. Es versteht sich von selbst, wenn wir von allgemeinen Gesetzen reden, bey welchen die Welt, oder das Wohl der Welt, nicht bestehen könnte, daß wir nicht von der Körperwelt reden, denn diese würde immer bestehen können, und die physischen Wirkungen der Natur würden immer fort dauren, wenn die Menschen auch noch so ungerecht handelten; wir reden auch nicht

von

von den lebenden Wesen überhaubt, (ohne Rücksicht auf) welche ohne Moralität bestehen können, denn das Thierreich bestehet ja immer fort, obgleich in demselben kein Gesetz, sondern nur Gewalt oder das Recht des Stärkern gilt, und es lebten auch immer Menschen auf der Erde, wenn sie gleich nicht immer Gesetze hatten, deren Stelle das Faustrecht öfters verrat. Sondern wir verstehen hier unter der Welt, die ohne moralische Gesetze nicht bestehen kann, die Menschheit, als ein systematisches Ganze vernünftiger Wesen, die sich sämtlich nicht nur thierisches Leben und Wohlseyn, soudern vernünftige Zwecke vorsetzen. Die Welt (in diesem Verstand, als ein Ganzes vernünftiges Wesen) kann nicht bestehen bey solchen allgemeinen Gesetzen, welche die Erreichung ihrer vernünftigen Zwecke hindern. Die vernünftigen Zwecke der Menschen können aber auf nichts anderes gerichtet seyn, als auf allgemeine Ordnung, Ruhe, Sicherheit, Freyheit, Frieden u. s. w. Wenn wir also fragen, ob bey einer Maxime, wenn sie allgemeines Gesetz wäre, die Welt bestehen könnte? so heißt das so viel, als ob wir sagten: Könnten die vernünftigen Zwecke der Menschheit, nemlich allgemeine

Ordnung, Freyheit Sicherheit ꝛc. bey einem solchen Gesetz erhalten werden?

2. Wir sollen nicht so handeln, daß, wenn unsere Maxime allgemeines Gesetz wäre, die Welt nicht bestehen könnte. Nun fragt sichs, ob auch umgekehrt folgendes Gesetz als gültig angenommen werden könne: „Handle so, oder thue das, „wobey, wenn es allgemeines Gesetz „wäre, die Welt bestehen könnte.“ Es ist leicht einzusehen, daß dieses Gesetz, als gebietend, nicht gültig sey. Wenn wir finden, daß bey allgemeiner Befolgung einer Maxime die Welt bestehen könnte, so folgt daraus nur, daß es erlaubt, aber nicht, daß es Pflicht sey, so zu handeln. Denn es giebt gar viele Handlungen, bey deren allgemeiner Ausübung die Welt recht gut bestehen könnte, und die demohngeachtet Niemand für Pflicht halten wird. Die Welt könnte z. B. gar wohl bestehen, wenn alle Menschen Toback rauchten; wer wird es aber für Pflicht halten? Folglich ist es nicht allemal Pflicht, das zu thun, wobey, wenn es allgemeines Gesetz wäre, die Welt bestehen könnte, sondern nur, das zu unterlassen, wobey die Welt nicht bestehen könnte; und daher muß das Grundgesetz der Moral,

wenn

wenn die Verträglichkeit mit dem Wohl der Welt zum Merkmal der sittlichen Güte gemacht wird, nicht gebietend sondern verbietend ausgedrückt werden. Das Sittengesetz schränkt unsere Handlungen nur ein, indem es alles das verbietet, was nicht in eine allgemeine Gesetzgebung paßt. Hiermit stimmt eine Aeusserung des scharfsinnigen Recensenten überein, der Kants Critik der pract. Vern in allg. Litt. Zeitung (1788. Nro. 188.) beurtheilt hat, wo er unterandern sagt: „Der Satz des „Widerspruchs ist das principium cognoscendi der reinen Sittlichkeit. Es „sind aber auch ihre Vorschriften ursprünglich wirklich nur verbietend, und alle „ursprüngliche Wirksamkeit der Vernunft „bestehet darin, Handlungen aufzuheben ꝛc." Und weiter unten: „Diese „Allgemeinheit (des Grundgesetzes der „Sittlichkeit) zeigt nur eine negative Bestimmung an, eine Losmachung von allen möglichen subjectiven Nebenbestimmungen." (Indessen folgere Niemand aus dem hier gesagten, daß das Sittengesetz nur die Unterlassung des Bösen, und nicht auch das Gute zu thun, von uns fordere. Es ist zwar nur verbietend in Ansehung der vollkommnen Pflichten; doch

begreift es auch gebietende Vorschriften unter sich in Ansehung der unvollkommnen Pflichten, deren Princip etwa so ausgedrückt werden könnte: thue das (unterlaß das nicht gänzlich) bey dessen allgemeiner Unterlassung die Welt nicht bestehen könnte: siehe §. 160. 161.)

§. 114.

Nun haben wir also einen Probirstein, woran wir die sittliche Güte einer Handlung prüfen können. Will man wissen, ob eine Handlung gut oder böse sey, so frage man sich selbst: Könnte die Welt wohl bestehen, wenn die Maxime, wonach sie geschieht, allgemeines Gesetz wäre? Fällt die Antwort, die man sich selbst auf diese Frage geben muß, verneinend aus, so ist die Maxime böse, nnd die etwa vorgehabte Handlung nach dieser Maxime muß unterlassen werden.

Anmerkungen.

1. Wir haben oben Kap. 3. (§. 80 — 91.) das Gebot, das allgemeine Wohl zu befördern nicht für ein allgemein gültiges Princip der Moral anerkennen wollen; damit streitet aber gar nicht, daß wir hier die Verträglichkeit einer Handlung mit dem allgemeinen Wohl der Welt zum Pro-

Probirstein ihres moralischen Werths machen. Die dort angeführten Schwierigkeiten, die jenem Gebot als Princip der Moral entgegen stehen, treffen unser hier gegebenes Grundgesetz gar nicht. Denn beide sind genugsam unterschieden; erstens dadurch, daß jenes gebietend, dieses aber nur verbietend ausgedrückt wird. Zweytens: bey jenem fand sich die Schwierigkeit, daß man nicht im voraus wissen kann, ob eine Handlung die allgemeine Glückseligkeit vermehren oder vermindern werde; bey diesem fällt solche Schwierigkeit weg, weil es nicht verlangt, die Verträglichkeit der einzelnen Handlung mit dem allgemeinen Wohl, sondern der Maxime, als allgemeines Gesetz betrachtet, zu prüfen, wo es denn immer leicht in die Augen fällt, ob ein solches allgemeines Gesetz mit dem Wohl der Welt vereinbar sey, oder nicht. Drittens: Jenes Gebot muß die Pflicht, das allgemeine Wohl zu befördern, entweder unbewiesen voraussetzen, oder auf das Verlangen nach eigner Glückseligkeit gründen; das hier aufgestellte Grundgesetz aber hat keins von beiden nöthig; denn ob es gleich befiehlt, zu prüfen, was man selbst wünsche, oder was mit dem allgemeinen Wohl ver-

träglich sey, so macht es doch weder die eigne, noch die allgemeine Glückseligkeit zum Zweck der Moralität, sondern das Handeln nach allgemein gültigen Gesetzen. Es verlangt, daß wir die Güte der Maximen nach dem, was wir selbst wünschen, prüfen sollen, und befiehlt, das zu thun, was wir selbst als allgemeines Gesetz betrachtet wünschen können; aber nicht weil wir es wünschen, nicht weil es Einfluß auf unsere Glückseligkeit hat, sondern weil eben das, was wir selbst als allgemeines Gesetz wünschen können, in eine allgemeine Gesetzgebung paßt. Es befiehlt, das zu unterlassen, wobey als allgemeines Gesetz betrachtet, das Wohl der Welt nicht bestehen könnte; nicht als ob es das allgemeine Wohl zum letzten Zweck unserer moralischen Handlungen machte, sondern weil eben das, was nicht mit dem allgemeinen Wohl verträglich ist, auch nicht in eine allgemeine Gesetzgebung paßt. — Hiermit stimmen Kants Worte Grundl zur Metaph. der Sitten (S. 89.) vollkommen überein: „So soll ich z. B. „fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, „nicht als wenn mir an deren Existenz „was gelegen wäre, (es sey durch unmit„telbare Neigung, oder irgend ein Wohl„gefal-

„gefallen indirect durch Vernunft,) son-
„dern bloß deswegen, weil die Maxime,
„die sie ausschließt, nicht in einem und
„demselben Wollen, als allgemeinen Ge-
„setz, begriffen werden kann.“ — Das Grundgesetz der Moral bleibt also dieses: Handle nach allgemein gültigen Gesezzen. Was wir practische Vernunft, Sittengesetz, moralische Natur u. s. w. nennen, das alles ist weiter nichts, als die Einsicht oder die Ueberzeugung unserer Vernunft, daß wir schuldig sind, nach allgemein gültigen Gesetzen zu handeln.

2. Wie das angeführte Grundgesetz leicht auf einzelne Handlungen angewendet, und zum Probirstein ihrer sittlichen Güte gebraucht werden könne, darüber werden wir im Anhang zu diesem Kap. ausführlicher reden. Eben daselbst werden wir auch die Gegenstände, die wir jetzt (§. 115—118.) nur kurz berühren wollen, weiter auseinander setzen.

§. 115.

Diejenigen Handlungen, bey deren allgemein gebotener Unterlassung die Welt nicht bestehen könnte, sind pflichtmäsig oder gesetzmäsig diejenigen aber, bey deren allgemein

gebo-

gebotener Vollbringung die Welt nicht bestehen könnte, sind pflichtwidrig oder gesetzwidrig; und endlich diejenigen, bey denen sich weder das eine, noch das andere findet, sind gleichgültig.

§. 116.

Pflichmäsige Handlungen heissen auch objectiv gut, und pflichtwidrige objectiv böse. Subjectiv gut oder moralisch gut sind aber nur diejenigen Handlungen, die aus Gehorsam gegen das Sittengesetz verrichtet werden; und diejenigen sind subjectiv oder moralisch böse, wodurch das Sittengesetz wissentlich und vorsätzlich übertreten wird. Diejenigen Handlungen endlich, durch welche das Sittengesetz zwar nicht übertreten wird, die aber doch auch nicht aus Gehorsam gegen dasselbe geschehen, sind subjectiv oder moralisch gleichgültig.

§. 117.

Ein moralisch guter Mensch ist ein solcher, der den ernstlichen Willen hat, dem Sittengesetz gemäß zu leben; und wenn dieser Wille zur Fertigkeit im Handeln wird, so ist der Mensch tugendhaft. Tugend ist also eine Fertigkeit, dem Sittengesetz gemäß zu leben.

§. 118.

Diejenigen Pflichten, nach welchen wir verbunden sind, das Gute zu vollbringen, heissen unvollkommen oder Gewissenspflichten; diejenigen aber, die uns verbinden, das Böse zu unterlassen, heissen vollkommne oder Zwangspflichten.

§. 119.

Um das in diesem Kapitel dargestellte System der reinen Sittlichkeit nochmals kurz zusammen zu fassen, versuchen wir in folgenden wenigen Worten eine Uebersicht davon zu geben: „Alle Menschen haben ein „reines Sittengesetz, oder Moralbegriffe in „sich, vermöge welcher sie, ohne Rücksicht „auf eigne angenehme Empfindungen, beur„theilen können, was recht und unrecht sey. „Wenn wir über dies Sittengesetz weiter „nachdenken, so finden wir, daß alle seine „Gebote sich in diesem einzigen concentriren: „Lebe als ein vernünftiger Mensch nicht „bloß nach deinen Neigungen und Trieben, „sondern nach allgemein gültigen Gesetzen. „Da sich nun kein Gesetz als allgemein gültig „denken läßt, bey welchem das Wohl der „Welt nicht bestehen könnte, so kann man

„das

„das Sittengesetz auch durch folgende mora-
„lische Formel ausdrücken: Handle nicht
„nach solchen Maximen, bey welchen,
„wenn sie allgemeine Gesetze wären, die
„Welt nicht bestehen könnte."

Anmerkung.

Wir haben in diesem Kapitel nur die Hauptpuncte des Systems der reinen Sittlichkeit dargelegt, damit ein Jeder, dem dasselbe noch fremd ist, sich daraus eine leichte Uebersicht desselben verschaffen könne. Es lassen sich dabey freylich noch sehr viele Bemerkungen und Erläuterungen anbringen, die ich aber hier zur Vermeidung allzu großer Weitläuftigkeit weglassen mußte; ich führte daher nur das Nöthigste und Wesentlichste an, was eigentlich zur Kenntniß des Systems gehört. — — Doch kann ich nicht umhin, noch einige wichtige Materien, die zwar nicht alle eigentlich zu diesem System (im Gegensatze gegen andere Moralsysteme) gehören, die aber doch dem Moralisten alle wichtig sind, und durch dieses System besonders an Klarheit und Bestimmtheit viel gewinnen, als z. B. von der Anwendung s Sittengesetzes auf einzelne Handlungen, von objectiver und subjectiver Moralität

lität, vom Unterschied der vollkommenen Pflichten, u. d. gl. in einem Anhang zu diesem Kapitel abzuhandeln. Wenn es nun etwa nur darum zu thun ist, sich eine kurze Uebersicht des Systems der reinen Sittlichkeit zu erwarten, und sodann über die Benutzung desselben im Volksunterricht weiter nachzudenken, der kann allenfalls diesen Anhang überschlagen, und im 5ten Kap. gleich weiter fortlesen. Doch wird der Zusammenhang, und die Uebersicht des Ganzen, durch Lesung dieses Anhangs auf alle Fälle gewinnen. Und ich schmeichle mir mit der Hoffnung, daß diejenigen, die an den eben genannten philosophischen Untersuchungen Interesse finden, und den folgenden Anhang mit Aufmerksamkeit lesen, nicht anstehen werden, zu bezeugen, daß sie in demselben wenigstens einige neue Ideen gefunden haben.

Anhang zum vierten Kapitel.

§. 120.

Wir haben §. 113. und 114. ein Grundgesetz der Moral, oder eine moralische Formel,

mel, in Vorschlag gebracht, um die Moralität jeder Handlung darnach zu prüfen, welches also lautete: „Handle nicht nach einer „solchen Handlungsweise oder Maxime, bey „welcher, wenn sie allgemeines Gesetz wäre, „das Wohl der Welt nicht bestehen könnte." Wir wollen nun von der Anwendung dieses Grundgesetzes noch einiges beyfügen, welche in einzelnen Fällen öfters mancherley Schwierigkeiten hat. Es entsteht nemlich hier die Frage: „Wie kann ich in jedem einzelnen Fall wissen, ob eine Handlungsweise, wenn sie allgemeines Gesetz wäre, mit dem Wohl der Welt verträglich seyn würde, oder nicht?"

§. 121.

Die Beantwortung dieser Frage ist unendlichen Schwierigkeiten ausgesetzt, wenn man nicht dabey die verschiedenen Arten von Gesetze unterscheidet. Es giebt nemlich gebietende, erlaubende und verbietende Gesetze. Daraus entstehen denn dreyerley sittliche Modificationen der Handlungen: sie sind entweder pflichtmäßig oder gleichgültig oder pflichtwidrig. Was nemlich durch ein Gesetz geboten wird, ist pflichtmäßig, was erlaubt wird, ist gleichgültig; was verboten wird, ist pflichtwidrig.

§. 122.

Von jeder Handlung läßt sich ihre Vollbringung und ihre Unterlassung in Betrachtung ziehen, beide können entweder pflichtmäßig, oder gleichgültig, oder pflichtwidrig seyn. Man kann also über jede Handlung folgende sechs Fragen anstellen:

Ist ihre Vollbringung geboten?
Ist ihre Vollbringung erlaubt?
Ist ihre Vollbringung verboten?
Ist ihre Unterlassung geboten?
Ist ihre Unterlassung erlaubt?
Ist ihre Unterlassung verboten?

§. 123.

Will man um diese sechs Fragen nach Anleitung der (§. 113. 114.) gegebenen moralische Formel über irgend eine einzelne Handlung anstellen um ihr Verhältniß zum allgemeinen Sittengesetz zu finden, so müssen sie auf folgende Art gefaßt werden:

1) Könnte das Wohl der Welt bestehen, wenn ein allgemeines Gesetz die Vollbringung dieser Handlung geböte?

2) Könnte die Welt bestehen, wenn ein allgemeines Gesetz die Vollbringung dieser Handlung erlaubte?

3) Könnte die Welt bestehen, wenn ein allgemeines Gesetz die Vollbringung dieser Handlung verböte?

4) Könnte die Welt bestehen, wenn ein allgemeines Gesetz die Unterlassung dieser Handlung geböte?

5) Könnte die Welt bestehen, wenn ein allgemeines Gesetz die Unterlassung dieser Handlung erlaubte?

6) Könnte die Welt bestehen, wenn ein allgemeines Gesetz die Unterlassung dieser Handlung verböte?

§. 124.

Auf jede dieser sechs Fragen kann nach Verschiedenheit der Fälle mit Ja oder Nein geantwortet werden. In den sechs Fällen, da die Antwort Ja erfolgt, erkennen wir, daß die Vollbringung oder die Unterlassung der quästimirten Handlung durch das allgemeine Sittengesetz nicht verboten werde, folglich erlaubt, und also die Handlung selbst in diesem Betracht gleichgültig sey. Denn wenn bey allgemein gebotener Vollbringung oder Unterlassung einer Handlung die Welt bestehen könnte, so muß ihre Vollbringung oder Unterlassung erlaubt, und also die Handlung in diesem Betracht gleichgültig seyn. Die Antwort Ja bezeichnet also nur gleichgültige Handlungen. — Hingegen die Antwort Nein bezeichnet allemal eine Pflicht, entweder die Handlung zu thun, oder zu unterlassen.

In

(Nachstehende Tabelle wird an Seite 213 gebunden.)

Will man die Moralität einer Handlung erforschen, so muß man folgende Fragen darüber anstellen:

Könnte die Welt bestehen, wenn ein allgemeines Gesetz ihre

Vollbringung						Unterlassung					
Nro. 1.		Nro. 2.		Nro. 3.		Nro. 4.		Nro. 5.		Nro. 6.	
geböte?		erlaubte?		verböte?		gebote?		erlaubte?		verböte?	
erfolgt die Antwort		erfolgt die Antwort		erfolgt die Antwort		erfolgt die Antwort		erfolgt die Antwort		erfolgt die Antwort	
Ja	Nein	Ja	Nein	Ja	Nein	Ja	Nein	Ja	Nein	Ja	Nein
so ist die Handlung	so ist die Handlung	so ist die Handlung	so ist die Handlung	so ist die Handlung	so ist die Handlung	so ist die Handlung	so ist die Handlung	so ist die Handlung	so ist die Handlung	so ist die Handlung	so ist die Handlung
erlaubt zu thun.	pflichtwidrig.	erlaubt zu thun.	pflichtwidrig.	erlaubt zu unterlassen.	pflichtmäßig.	erlaubt zu unterlassen.	pflichtmäßig.	erlaubt zu unterlassen.	pflichtmäßig.	erlaubt zu thun.	pflichtwidrig.

er Mein
beder die
ng zu thun, oder zu unterlassen.
In

In den sechs Fällen also, da die Antwort Nein erfolgt, erkennen wir die quäſtionirte Handlung für pflichtmäßig oder pflichtwidrig. Denn wenn bey allgemein gebotener, oder erlaubter Unterlaſſung, oder verbotener Vollbringung einer Handlung die Welt nicht beſtehen könnte; ſo iſt ſie pflichtmäſig; wenn aber bey allgemein gebotener oder erlaubter Vollbringung, oder verbotener Unterlaſſung einer Handlung die Welt nicht beſtehen könnte, ſo iſt ſie pflichtwidrig. Wenn wir alſo über die Verträglichkeit einer Handlung mit dem Wohl der Welt die ſo eben vorgeſchlagenen ſechs Fragen anſtellen, und finden, daß auf die Fragen Nro. 3. 4. und 5. die Antwort Nein erfolgt, ſo erkennen wir die quäſtionirte Handlung für pflichtmäßig; wenn aber auf die Fragen Nro. 1. 2. und 6. mit Nein geantwortet wird, für pflichtwidrig.

§. 125.

Folgende Tabelle über die benannten ſechs Fragen, und die darauf möglichen Antworten, nebſt Bemerkung der moraliſchen Beſtimmung, die in jedem Fall durch jede Antwort bezeichnet wird, ſoll das bisher geſagte vorerſt deutlicher machen, und mir ſodann zu mehrern Bemerkungen Gelegenheit geben.

Anmerkungen.

1. Bey dem Anblick dieser Tabelle fällt es in die Augen, daß sie etwas vereinfacht werden könnte, und es scheint, als ob sie sich auf drey Fragen reduciren liesse, wenn man nemlich nur die Vollbringung einer Handlung in Betrachtung zöge, weil es sich, wenn man einmal wüßte, ob ihre Vollbringung geboten oder verboten wäre, hernach mit der Unterlassung von selbst ergäbe. Allein bey genauerer Betrachtung wird es sich doch etwas anders befinden. Die Fragen Nro. 1. und 6. nebst ihren Antworten sind zwar ihrem Inhalte nach völlig einerley, und könnten auf eine reducirt werden; desgleichen Nro. 3. und 4. Aber mit Nro. 2. und 5. gehet solches nicht an; diese sind ganz verschieden; denn wenn die Unterlassung einer Handlung erlaubt ist, so ist darum ihre Vollbringung noch nicht erlaubt, et vice versa. Man könnte also die Zahl der Fragen nicht weiter, als bis auf vier, reduciren. Doch wollten wir sie um der Gleichförmigkeit willen lieber alle sechs stehen lassen, wodurch auch selbst die Anwendung erleichtert wird; denn da fast alle Gebote positiv und negativ, gebietend und verbietend, ausgedrückt werden können, z. B. Verträge soll man halten,

ten, Verträge soll man nicht brechen, (wovon wir unten §. 130. ein Mehreres sagen werden) so ist auch die Prüfung leichter, wenn sie in jeden Fall auf zweyerley Art, nemlich mit der Vollbringung, und mit der Unterlassung, angestellt werden kann.

2. Da die Fragen Nro. 1. und 4., 2. und 5., 3. und 6. in solchen Verhältnissen mit einander stehen, daß allemal die erstere das von der Vollbringung einer Handlung, was die andere von ihrer Unterlassung, sagt; so wollen wir nun des Gebrauchs im folgenden Willen dieses Verhältniß durch die Benennung corespondirende Fragen bezeichnen.

§. 126.

In allen Fällen, da auf eine angestellte Frage die Antwort Ja erfolgt, erkennen wir die quästiontrte Handlung in so ferne für gleichgültig (§. 124.) Ich sage in so ferne; denn eben dieselbe Handlung kann in anderm Betracht, und wenn man andere Fragen darüber anstellt, als gleichmäßig oder pflichtwidrig erkennt werden. Wenn nemlich auf die Frage: ob den allgemein gebotene oder erlaubter Vollbringung oder verboteuer

Unterlassung einer Handlung die Welt bestehen könnte? die Antwort Ja erfolgt, so erkenne ich aus dieser Antwort noch nichts weiter, als daß ihre Vollbringung dem Sittengesetz nicht zuwider, folglich erlaubt, und also in diesem Betracht die Handlung gleichgültig sey. Sie kann aber zugleich pflichtmäßig seyn, welches ich finde, wenn ich die Frage umkehre, und frage, ob bey allgemein gebotener oder erlaubter Unterlassung oder verbotener Vollbringung die Welt auch noch bestehen könnte? Fällt die Antwort hier verneinend aus, so ist die Unterlassung der Handlung dem Sittengesetz zuwider, folglich die Handlung selbst pflichtmäßig. Eben so verhält sichs, wenn auf die Frage: ob bey allgemein gebotener oder erlaubter Unterlassung oder verbotener Vollbringung einer Handlung die Welt bestehen könnte? die Antwort Ja erfolgt; ich erkenne hieraus nichts weiter, als daß ihre Unterlassung erlaubt, und also die Handlung in diesem Betracht gleichgültig sey. Sie kann aber auch zugleich pflichtwidrig seyn, welches ich finde, wenn ich die Frage umkehre, und frage, ob bey allgemein gebotener oder erlaubter Vollbringung oder verbotener Unterlassung dieser Handlung die Welt auch noch bestehen könnte? und die Antwort verneinend ausfällt.

§. 127.

§. 127.

Hieraus erhellet, daß bey jeder pflichtmäsigen und pflichtwidrigen Handlung, wenn man alle sechs Fragen darüber anstellt, drey Antworten bejahend und drey verneinend ausfallen müssen. Bey den pflichtmäsigen Handlungen nemlich müssen die Antworten auf die Fragen Nro. 1. 2. und 6. bejahend, hingegen die Antworten auf die ihnen correspondirenden Fragen Nro. 4. 5. und 3. verneinend ausfallen. Bey den pflichtwidrigen Handlungen hingegen müssen die Antworten auf die Fragen Nro. 3. 4. und 5. bejahend, aber die auf die ihnen correspondirenden Fragen Nro. 6. 1. und 2. verneinend ausfallen. Bey den wirklich gleichgültigen Handlungen endlich, die weder geboten nach verboten, weder pflichtmäsig noch pflichtwidrig sind, müssen alle sechs Antworten bejahend ausfallen; denn bey ihrer allgemeinen Vollbringung sowohl als Unterlassung muß die Welt bestehen können.

§. 128.

Will man nun die Moralität einer Handlung nach Anleitung der Tabelle (§. 125.) prüfen, und erforschen, ob sie pflichtmäsig, pflichtwidrig oder gleichgültig sey, so stellte man eine der sechs Fragen darüber an; es

ist völlig gleichviel, welche es sey. Fällt die Antwort verneinend aus, so hat man schon die gesuchte Bestimmung gefunden, und erkennet die Handlung für pflichtmäsig oder pflichtwidrig. Fällt sie aber bejahend aus, so stellte man sogleich die Frage an, die der erstern correspondirt, (hat man z. B. nach Nro. 1. gefragt, so frage man nun nach Nro. 4. u. s. w.) Jetzt wird man die gesuchte Bestimmung finden, die Antwort mag verneinend oder wieder bejahend ausfallen; denn im erstern Fall erkennet man die Handlung für pflichtmäsig oder pflichwidrig, im andern für gleichgültig.

§. 129.

Diejenigen Handlungen also, wo auf die Fragen Nro. 1. 2. und 6. die Antwort Ja, auf 4. 5. und 3. aber Nein erfolgt, sind pflichtmäsig; und endlich diejenigen, wo auf alle sechs Fragen die Antwort Ja erfolgt, sind gleichgültig.

Anmerkung.

Es ist, wie schon gezeigt worden, nicht nöthig, jedesmal alle sechs Fragen durchzugehen; man hat schon an einer, oder an zwey einander correspondirenden, genug. Will man aber dennoch mehrere anstellen,

so kann solches zur gewisseren Ueberzeugung dienen, daß die gefundene Bestimmung die richtige sey.

§. 130.

Die Begriffe pflichtmäsig und pflichtwidrig sind opposita; wenn also eine Handlung pflichtmäsig ist, so ist das Gegentheil davon pflichtwidrig, und umgekehrt. Man kann daher, wenn man über eine Handlung die zur Prüfung ihrer Moralität erforderlichen Fragen angestellt hat, auch über das Gegentheil dieser Handlung eben dieselben Fragen anstellen, (welches um so leichter angeht, da, wie wir oben §. 125. Anmerk. 1. bemerkt haben, fast alle (moralische und gleichgültige) Handlungen sich positiv und negativ ausdrücken lassen.) Alsdann wird man wieder auf die nemlichen Resultate kommen; es muß nemlich bey pflichtmäsigen und pflichtwidrigen Handlungen auf diejenigen Fragen, wo zuerst Ja geantwortet wurde, die Antwort Nein, auf die, wo zuerst Nein geantwortet wurde, die Antwort Ja erfolgen; bey gleichgültigen Handlungen aber muß wieder, wie zuerst, auf alle Fragen die Antwort Ja erfolgen.

Anmerkungen.

1. Um dieses durch einige Beyspiele zu gröfferer Deutlichkeit zu bringen, wollen wir

wir drey Handlungen vornehmen, eine pflichtmäsige, eine gleichgültige und eine pflichtwidrige, und über eine jede derselben, wie auch über ihr Gegentheil, die sechs Fragen anstellen, da sich denn Alles so befinden wird, wie wir so eben gesagt haben. Die erste Handlung, die wir als Beyspiel aufstellen, soll seyn

Die Erfüllung der Verträge.

Nro. 1. Könnte die Welt bestehen, wenn ein allgemeines Gesetz ihre Vollbringung geböte? Antwort Ja.
Nro. 2. Könnte — — — erlaubte? Ja.
Nro. 3. Könnte — — — verböte? Nein.
Nro. 4. Könnte — — — — —
— — Unterlassung geböte? Nein.
Nro. 5. Könnte — — erlaubte? Nein.
Nro. 6. Könnte — — — verböte? Ja.

Das Gegentheil dieser Handlung ist Die Brechung der Verträge.

Antwort
Nro. 1. Könnte — — — — —
— — Vollbringung geböte? Nein.
Nro. 2. — — — erlaubte? Nein.
Nro. 3. — — — verböte? Ja.
Nro. 4. — — Unterlassung verböte? Ja.
Nro. 5. — — — erlaubte? Ja.
Nro. 6. — — — verböte? Nein.

Da

Da die Fragen Nro. 1. 2. und 6. das erstemal mit Ja, das anderemal mit Nein, — hingegen Nro. 4. 5. und 3. das erstemal mit Nein, das anderemal mit Ja beantwortet wurden, so erkennen wir die Erfüllung der Verträge für pflichtmäsig, die Brechung der Verträge für pflichtwidrig.

Die zweyte Handlung, die wir als Beyspiel brauchen wollen, soll seyn

Das Scheeren des Bartes.

Antwort.

Nro. 1. Könnte — — — — —
— — — Vollbringung geböte? Ja.
Nro. 2. — — — — erlaubte? Ja.
Nro. 3. — — — — verböte? Ja.
Nro. 4. — — — — —
— — — Unterlassung geböte? Ja.
Nro. 5. — — — — erlaubte? Ja.
Nro. 6. — — — — verböte? Ja.

Das Gegentheil dieser Handlung ist

Den Bart wachsen lassen.

Antwort.

Nro. 1. Könnte — — — — —
— — — Vollbringung geböte? Ja.
Nro. 2. — — — erlaubte? Ja.
Nro. 3. — — — verböte? Ja.

Nro. 4. — — — — — —
— — — Unterlassung gebôte? Ja.
Nro. 5. — — — erlaubte? Ja.
Nro. 6. — — — verbôte? Ja.

Da bey der benannten Handlung und bey ihrem Gegentheil auf alle sechs Fragen die Antwort Ja erfolgt, so erkennen wir beide für gleichgültig. Weder das eine, noch das andere, ist pflichtmäsig oder pflichtwidrig; es ist in Ansehung der Moralität völlig einerley, ob wir mit beschornen oder langen Bärten einher gehen.

Die dritte Handlung, die uns zum Beyspiel dienen soll, sey

Der Diebstahl. Antwort.

Nro. 1. Könnte — — — — —
— — — Vollbringung gebôte? Nein.
Nro. 2. — — — — erlaubte? Nein.
Nro. 3. — — — verbôte? Ja.
Nro. 4. — — — — — —
— — — Unterlassung gebôte? Ja.
Nro. 5. — — — erlaubte? Ja.
Nro. 6. — — — verbôte? Nein.

Das Gegentheil dieser Handlung ist

Einem Jedem das Seinige lassen.

Antwort.

Nro. 1. Könnte — — — — —
— — — Vollbringung gebôte? Ja.

Nro. 2. — — — erlaubte? Ja.
Nro. 3. — — — verböte? Nein.
Nro. 4. — — — — — —
— — — Unterlassung geböte? Nein.
Nro. 5. — — — erlaubte? Nein.
Nro. 6. — — — verböte? Ja.

Da die Fragen Nro. 1. 2. und 6. das erstemal mit Nein, das zweytemal mit Ja, hingegen Nro. 3. 4. und 5. das erstemal mit Ja, das zweytemal mit Nein beantwortet werden, so erkennen wir den Diebstahl für pflichtwidrig, aber das Gegentheil davon, nemlich einem Jedem das Seinige zu lassen für pflichtmäsig.

2. Man wird nun völlig einsehen, daß eine jede Handlung sich nach dieser Tabelle prüfen läßt. Indessen halten wir solche regelmäsige Prüfung eben nicht in jedem Falle für nöthig. Der gerade Menschenverstand entdecket in den meisten Fällen die Sittlichkeit einer Handlung gleich auf den ersten Blick, ohne sich einer moralischen Formel deutlich bewußt zu seyn, die ihm zum Probirstein dienete. Auch würde die hier vorgeschlagene Prüfungsart für gemeine und ungelehrte Leute zu schwer und verwickelt seyn, und kann also für diese nicht bestimmt seyn. Aber dem Philosophen,

der

der eine allgemein gültige moralische Formel zu haben wünscht, woran er die Moralität seiner Handlungen prüfen könne, und die Kantische für richtig annimmt, kann die (§. 125.) beygebrachte Tabelle zur Erleichterung ihres Gebrauchs dienen.— Doch pflegen auch gemeine Leute, ihnen selbst unbewußt, nach Kants moralischer Formel zu urtheilen, und prüfen die Moralität der Handlungen nach ihrer Tauglichkeit zu allgemeinen Gesetzen, wovon diejenigen, welche öfters mit ihnen umgehen, in ihren Reden genug Beweise finden. Dahin rechne ich manche Sprüchwörter und Redensarten, die man öfters aus ihrem Munde hört: „Was Einem „recht ist, ist dem Andern billig. — Wenn „nun ein Anderer auch so denken wollte. — „Wie, wenn nun alle Menschen so dächten? so handelten? — Wer könnte das „thun? u. s. w." Kant redet hiervon in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (S. 20. 21.) „So sind wir denn „in der moralischen Erkenntniß der gemeinen „nen Menschenvernunft bis zu ihrem Prin„cip gelangt, welches sie sich zwar freylich „nicht so in einer allgemeinen Form abge„sondert denkt, aber doch jederzeit wirklich „vor Augen hat, und zum Richtmaaße ih-

„rer Beurtheilung braucht. Es wäre hier „leicht zu zeigen, wie sie, mit diesem „Compasse in der Hand, in allen vorkom„menden Fällen sehr gut Bescheid wisse, „zu unterscheiden, was gut, was böse, „pflichtmäsig, oder pflichtwidrig sey wenn „man, ohne sie im mindesten etwas neues „zu lehren, sie nur, wie Sokrates that, „auf ihr eignes Princip aufmerksam „macht." Man kann also im öffenlichen Volksunterricht den Ungelehrten die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung leicht begreiflich machen, wenn man ihnen Anleitung giebt, zu prüfen, ob das menschliche Geschlecht wohl bestehen könnte, wenn diese oder jene Handlung allgemein geboten oder erlaubt wäre u. s. w. Die Kantische moralische Formel ist also, wenn sie populär ausgedrückt wird, auch bey dem Volksunterricht brauchbar, und es kann in den meisten Fällen leicht eine Prüfung nach derselben angestellt werden, ohne daß man sich in das Detail unserer obigen Tabelle einzulassen nöthig hätte, (welche auch eigentlich nur für Philosophen bestimmt ist, um zu zeigen, daß Kants moralische Formel alle sittliche Bestimmungen erschöpft.)

§. 131.

Wenn wir thun, was das Sittengesetz gebeut, so thun wir unsere Pflicht; und wenn wir pflichtmäsig handeln, so stimmt unser Verhalten mit dem Sittengesetz überein. Was also in Rücksicht auf uns pflichtmäsig oder pflichtwidrig ist, das ist in Rücksicht auf das Sittengesetz gesetzmäsig oder gesetzwidrig, daher wir in Zukunft die Ausdrücke pflichtmäsig und gesetzmäsig (oder legal) pflichtwidrig und gesetzwidrig (oder illegal) promiscue und als Synonyma gebrauchen können. Die gleichgültigen Handlungen aber sind weder legal noch illegal, sie sind kein Gegenstand des Gesetzes, das Gesetz hat nichts mit ihnen zu schaffen, indem es sie weder gebietet noch verbietet.

§. 132.

So weit von der Anwendung des Kantischen Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft in so fern man nach demselben prüfen kann, ob eine Handlung pflichtmäsig, pflichtwidrig oder gleichgültig sey. Nun werden wir noch von einigen andern Beziehungen der Handlungen reden, die mit diesen in Verbindung stehen, und nach dem bisher gesagten leichter deutlich gemacht werden können.

§. 133.

§. 133.

Bisher haben wir nur von der Moralität der Handlungen in abstracto, nicht in concreto, geredet. Unter einer Handlung in abstracto verstehe ich, wenn eine bestimmte Handlung qua talis, in so fern es gerade diese Handlung ist, ohne Rücksicht auf Umstände und Verhältnisse, worunter sie geschieht, betrachtet wird. Eine Handlung in abstracto hat nur eine Beziehung auf das Sittengesez, nach welcher sie entweder pflichtmäsig oder pflichtwidrig oder gleichgültig ist. Es kann aber keine Handlung in abstracto ausgeübt werden; alle geschehen in concreto, d. h. unter gewissen Umständen; und aus diesen Umständen entstehen neue Gesichtspuncte, unter welche sie gebracht werden können, und also auch neue Beziehungen auf das Sittengesetz. — Wer nun gesetzmäsig handeln will, der muß seine Handlungen nicht blos in abstracto, sondern in concreto d. h. in allen ihren Beziehungen auf das Sittengesetz betrachten. Die Grundsätze, wonach wir handeln, wenn wir die Handlungen in allen ihren uns bekannten Beziehungen auf das Sittengesetz betrachten, heissen Maximen. (Ein Beyspiel zur Erläuterung findet man im folgenden §.) Da alle Handlungen in concreto geschehen, so müssen auch alle die-

jenigen, die Moralität haben, d. h. die von den Handelnden auf das Sittengesetz bezogen werden, nach gewissen Maximen geschehen. Mit großer Weisheit hat daher Kant das obenangeführte Grundgesetz so ausgedrückt, daß es von uns fodert, zu prüfen, (nicht ob diese oder jene Handlung in abstracto; denn da würde nur eine Beziehung aufs Sittengesetz ins Gesicht gefaßt, und vielleicht mehrere andere und wichtigere aus den Augen gelassen; sondern) ob die Maxime, wonach wir handeln, oder die Handlungsweise in concreto in eine allgemeine Gesetzgebung passe?

§. 134.

Es wird nunmehr auch einleuchten, daß einer Handlung in abstracto eine ganz andere moralische Bestimmung zukommen kann, als in concreto, und umgekehrt; weil nemlich in concreto noch Beziehungen auf das Sittengesetz seyn können, die in abstracto nicht vorhanden waren. Eine Handlung, die in abstracto betrachtet, in keiner Beziehung auf das Sittengesetz stand, und folglich gleichgültig war, kann in concreto eine solche Beziehung haben, und also gesetzmäsig oder gesetzwidrig seyn. Das Tabakrauchen z. B. ist in abstracto gleichgültig; wer aber wis-

sen will, was es bey ihm für eine Moralität habe, der muß es in concreto betrachten, nemlich in Rücksicht auf seine Leibesconstitution, auf seine Vermögensumstände und andere Verhältnisse. Es kann also in concreto pflichtwidrig seyn, für den, dessen Gesundheit dadurch geschwächt wird, oder pflichtmäsig für den, der es seiner Leibesconstitution zuträglich findet. Für beyde ist die Handlung des Tabakrauchens, die in abstracto gleichgültig war, nicht mehr gleichgültig, wenn sie nemlich dieselbe in concreto, in Beziehung auf das Sittengesetz betrachten, welches die Gesundheit zu erhalten gebeut. Wenn der Erstere nun doch Tobak raucht, so handelt er pflichtwidrig, obgleich die Handlung in abstracto gleichgültig ist; denn die Maxime, wonach seine Handlung in concreto geschieht: „thue das, was deine Gesundheit zerrüttet" kann nicht in eine allgemeine Gesetzgebung passen. Hingegen der andere handelt pflichtmäsig, wenn er raucht; denn er handelt nach der Maxime: „thue das, was deiner Gesundheit zuträg„lich ist,' welche gar wohl in eine allgemeine Gesetzgebung passend ist. — Ein dritter, der von dem Rauchen weder Vortheile noch Nachtheil für seine Gesundheit empfindet, dessen Vermögensumstände und übrige

Verhältnisse ihm auch dasselbe weder anrathen noch abrathen, kann es in keine Beziehung auf das Sittengesetz bringen; es bleibt also für ihn auch in concreto eine gleichgültige Handlung.

Anmerkung.

Aus diesem einzigen Beyspiel ist schon klar, daß die Handlungen in concreto eine ganz andere sittliche Bestimmung haben können, als in abstracto, je nachdem neue Beziehungen auf das Sittengesetz hinzu kommen. Ohne noch mehrerer Beyspiele zu bedürfen, können wir folgende Sätze als ausgemacht richtig hier beyfügen:

a) Es können bey einer Handlung in concreto neue Beziehungen auf das Sittengesetz hinzu kommen, die bey derselben Handlung in abstracto nicht waren; also können Handlungen, die in abstracto gleichgültig waren, in concreto pflichtmäsig oder pflichtwidrig seyn.

b) Es kann aber auch zuweilen der Fall seyn, daß in concreto keine neue Beziehungen auf das Sittengesetz hinzu kommen, und also eine Handlung, die in abstracto gleichgültig ist, in concreto ebenfalls so bleibt. (Doch halte ich diesen Fall für selten, indem fast jede Handlung

lung in concreto sich auf irgend eine Art auf das Sittengesetz beziehen läßt, und also ganz gleichgültige Handlungen in concreto nicht oft vorkommen. Freylich wissen oder bedenken wir nicht allemal alle Beziehungen, und es sind also viele Handlungen subjectiv gleichgültig, die es objectiv nicht sind, weil nemlich der Handelnde die wirklich vorhandene Beziehung auf das Sittengesetz nicht weiß. (Hiervon unten mehr.)

c) Wenn bey einer Handlung in abstracto schon Beziehungen auf das Sittengesetz vorhanden sind, so bleiben sie auch in concreto. Wenn also eine Handlung in abstracto pflichtmäßig oder pflichtwidrig ist, so kann sie in concreto nicht gleichgültig seyn.

d) Wenn bey einer Handlung in abstracto schon Beziehungen auf das Sittengesetz vorhanden waren, und es kommen in concreto noch neue hinzu, so können sie mit den Erstern übereinstimmen, oder ihnen entgegen seyn, d. h. wenn die erstern die Handlung gebieten, und also die Handlung in abstracto pflichtmäßig ist, so können die neuen in concreto hinzukommenen den Beziehungen ebenfalls gebietend, oder

auch verbietend seyn; und wenn die erstern verbietend waren, so können die neuen ebenfalls verbietend oder auch gebietend seyn. — Desgleichen können auch die verschiedenen in concreto neu hinzu kommenden Beziehungen theils gebietend, theils verbietend, und also einander zuwider seyn. Der Fall, da verschiedene Beziehungen einander zuwider sind, wird Kollisionsfall, Collision der Pflichten, genennt.

e) Im Kollisionsfall müssen die gebietenden Beziehungen jedesmal den verbietenden weichen; diese können jene, aber jene nicht diese aufheben. Eine Handlung, die in abstracto pflichtwidrig ist, kann also in concreto nicht pflichtmäsig seyn; die aber in abstracto pflichtmäsig ist, kann in concreto pflichtwidrig seyn. Desgleichen wenn die neuen in concreto hinzukommenden Beziehungen theils gebietend, theils verbietend sind, so müssen wir allemal die Handlung für pflichtwidrig erkennen. (Diese Behauptung werde ich weiter unten §. 164. ausführlicher beweisen, wenn ich von den vollkommenen und unvollkommenen Pflichten reden werde.)

§. 135.

Bis hieher haben wir von der objectiven Moralität der Handlungen in abstracto

und

und in concreto gehandelt. Wir kommen nunmehr zu der subjectiven. Die objective Moralität besteht in der Art und Weise, wie sich eine Handlung auf Sittengesetz beziehen läßt, sie mag nun von dem Handelnden darauf bezogen werden, oder nicht. Man kann auch sagen: sie bestehet in der Tauglichkeit oder Untauglichkeit einer Handlung zu einem allgemeinen Gesetz. Die subjective Moralität aber besteht in der Art und Weise, wie eine Handlung von dem Handelnden selbst aufs Sittengesetz bezogen wird.

§. 136.

Bey der objectiven Moralität gab es folgende drey Bestimmungen: pflichtmäsig, pflichtwidrig nnd gleichgültig, 1) wenn eine Handlung durchs Sittengesetz geboten wird, so ist sie pflichtmäsig; 2) wenn sie durch das Sittengesetz verboten wird, so ist sie pflichtwidrig; 3) wenn sie weder geboten noch verboten wird, sich gar nicht aufs Sittengesetz beziehen läßt, so ist sie gleichgültig: Bey der subjectiven Moralität finden sich ebenfalls drey solche Bestimmungen, moralisch gut, moralisch böse, und gleichgültig. 1) Wenn eine Handlung von dem Handelnden auf das Sittengesetz bezogen, und aus Gehorsam gegen das Gesetz dem Gesetz gemäß gehandelt wird, so ist sie moralisch

gut; 2) wenn eine Handlung von dem Handelnden auf das Sittengesetz bezogen, und dennoch wissentlich demselben zuwider gehandelt wird, so ist sie moralisch böse, 3) wenn eine Handlung von dem Handelnden gar nicht auf das Sittengesetz bezogen wird, oder doch nicht um dieser Beziehung willen, sondern aus andern Gründen, dem Gesetz gemäß gehandelt wird, so ist sie moralisch gleichgültig.

Anmerkung.

Objective Moralität läßt sich in abstracto und in concreto, subjective aber nur bey Handlungen, die wirklich geschehen, also nur in concreto denken. Folglich muß jeder die Moralität seiner Handlungen nicht in abstracto, sondern nach den Umständen, worunter er sie thut, prüfen. Dieses muß im Volksunterricht öfters ausgeführt werden.

§. 137.

Nunmehr wird es leicht klar werden, in welchen Verhältnissen die objective und die subjective Moralität gegen einander stehen. Jene beruhet auf den Beziehungen aufs Sittengesetz, die an einer Handlung verhanden sind, sie mögen eingesehen werden, oder nicht, diese

diese aber auf den Beziehungen, die von dem Handelnden im Augenblick des Entschlusses wirklich eingesehen und erkannt werden. Da nun die Menschen, indem sie handeln, nicht immer alle Beziehungen ihrer Handlungen aufs Sittengesetz einsehen können, oder nicht die gehörige Zeit und Ueberlegung anwenden, um sie einzusehen, so ist offenbar, daß viele Handlungen geschehen, die objectiv pflichtmäßig oder pflichtwidrig, aber subjectiv oder moralisch gleichgültig sind.

Anmerkung.

Daher pflegt man auch in manchen Fällen zu sagen: Diese Handlung hat keine Moralität, (ist moralisch gleichgültig) in solchen Fällen nemlich, wo es offenbar ist, daß der Handelnde seine Handlungen nicht aufs Sittengesetz beziehen konnte, wie wenn z. B. ein Betrunkner, ein Wahnsinniger, ein unverständiges Kind, oder ein in viehischer Unwissenheit und Rohheit aufgewachsener Mensch etwas objectiv böses thut.

§. 138.

Wenn ein Mensch bey einer Handlung ihre Beziehung aufs Sittengesetz weiß, und derselben auch gemäß handelt, aber nicht um

des

des Gesetzes willen, sondern aus andern Gründen, (d. h. aus Neigungen) so ist seine Handlung zwar objectiv gut oder gesetzmäsig, aber nicht subjectiv oder moralisch gut, sondern bloß moralisch gleichgültig.

Anmerkung.

Alle Beweggründe zum handeln, die nicht aus dem reinen Sittengesetz hergenommen sind, kann man unter dem allgemeinen Namen Neigungen begreifen. Daß die gesetzmäsigen Handlungen, welche nicht aus der Achtung fürs Gesetz, sondern aus Neigungen entspringen, nicht moralisch gut sind, dieß hat Kant Grundlegung zur Metaph. der Sitten (S. 9—13.) vortrefflich ausgeführt, und ich kann nicht umhin, einen Theil dieser schönen Stelle hier einzurücken: (S. 9. 10.) „Sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat Jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Theil der Menschen dafür trägt, doch keinen innern Werth, und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar pflichtmäsig, aber nicht aus Pflicht. „Dagegen, wenn Widerwärtigkeiten und

hoff-

„hoffnungsloser Gram den Geschmack am „Leben gänzlich weggenommen haben; „wenn der Unglückliche, stark an Seele, „über sein Schicksal mehr entrüstet, als „kleinmüthig oder niedergeschlagen, den „Tod wünscht, und sein Leben doch erhält, „ohne es zu lieben, nicht aus Neigung, „oder Furcht, sondern aus Pflicht; alsdenn „hat seine Maxime einen moralischen Ge„halt. — — Wohlthätig seyn, wo man „kann, ist Pflicht, und überdem giebt es „manche so theilnehmend gestimmte See„len, daß sie, auch ohne einen andern Be„weggrund der Eitelkeit, oder des Ei„gennutzes, ein inneres Vergnügen daran „finden, Freude um sich zu verbreiten, und „die sich an der Zufriedenheit Anderer, so „fern sie ihr Werk ist, ergötzen können. „Aber ich behaupte, daß in solchem Falle „dergleichen Handlung, so pflichtmäsig, so „so liebenswürdig sie auch ist, dennoch „keinen wahren sittlichen Werth habe, son„dern mit andern Neigungen zu gleichen „Paaren gehe, z. E. der Neigung nach „Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf „das trifft, was in der That gemeinnützig „und pflichtmäsig, mithin ehrenwerth ist, „Lob und Aufmunterung, aber nicht Hoch„schätzung, verdient; denn der Maxime

„fehlt

„fehlt der sittliche Gehalt, nemlich solche „Handlungen nicht aus Neigung, sondern „aus Pflicht zu thun.“

§. 139.

Es ist auch möglich, daß ein Mensch aus Irrthum Beziehungen aufs Sittengesetz zu finden glaubt, wo keine sind, und also objectiv gleichgültige Handlungen für pflichtmäßig oder pflichtwidrig ansieht; eben so möglich ist es, daß ein Mensch wirklich vorhandene Beziehungen nicht einsieht, dagegen aber aus Irrthum andere entgegen gesetzte Beziehungen, die nicht vorhanden sind, zu finden glaubt, und also eine pflichtmäßige Handlung für pflichtwidrig, oder eine pflichtwidrige für pflichtmäßig hält; wenn er nun in diesen Fällen des Irrthums doch seiner irrigen Ueberzeugung gemäß handelt, so handelt er moralisch gut, handelt er ihr zuwider, so handelt er moralisch böse.

§. 140.

Nach diesen wenigen vorausgeschickten Bemerkungen über die Verhältnisse der objectiven und subjectiven Moralität wollen wir nun (§. 141 — 149.) Alles hieher gehörige in folgenden neuen Sätzen zusammen fassen (die wir, so viel in der Kürze geschehen kann, durch Beyspiele erläutern werden.)

§. 141.

§. 141.

1) Eine Handlung, die objectiv gut oder gesetzmäsig ist, kann auch subjectiv oder moralisch gut seyn, wenn nemlich ihre Beziehung auf das Sittengesetz von dem Handelnden eingesehen, und sie um deswillen verrichtet wird.

Anmerkung.

Wenn z. B. einer ein Allmosen giebt, nicht aus bloßem Gefühl des Mitleidens, sondern aus Erkenntniß, daß es Pflicht ist.

§. 142.

2) Eine objectiv gute Handlung kann moralisch gleichgültig seyn, wenn nemlich ihre Beziehung aufs Sittengesetz von dem Handelnden nicht eingesehen wird, oder wenn sie eingesehen die Handlung aber doch nicht um deswillen verrichtet wird.

Anmerkung.

Wenn z. B. Einer sich ins Wasser begiebt, um einen Verunglückten aus der Lebensgefahr zu retten, bloß aus innerm Trieb des Mitleidens, ohne Bedacht zu haben, daß solches Pflicht sey; oder wenn er auch weiß, daß es Pflicht ist, es aber doch nicht deswegen thut, sondern aus Ruhmsucht, oder um die darauf gesetzte Belohnung zu erhalten.

§. 143.

§. 143.

3) Eine objectiv gute Handlung kann moralisch böse seyn, wenn nemlich die wirklich vorhandenen Beziehungen auf ein gebietendes Gesetz nicht eingesehen, dagegen aber aus Irrthum andere nicht vorhandene Beziehungen auf ein verbietendes Gesetz präsumirt werden, und die Handlung dennoch gethan wird.

Anmerkung.

Wenn z. B. ein Jude ein Werk der Wohlthätigkeit am Sabbath für unrecht hielte, und es dennoch thäte.

§. 144.

4) Eine objectiv gleichgültige Handlung kann moralisch gut seyn, wenn nemlich der Handelnde aus Irrthum Beziehungen auf ein gebietendes Gesetz, die nicht vorhanden sind, dabey denket, und um dieser eingebildeten Beziehungen willen die Handlung verrichtet.

Anmerkung.

Wenn z. B. ein Muselmann eine Wallfahrt nach Mecca anstellt, weil er dieselbe für ein gutes Werk hält.

§. 145.

5) Eine objectiv gleichgültige Handlung kann auch moralisch gleichgültig seyn, wenn nemlich

nemlich keine Beziehungen aufs Sittengesetz vorhanden sind, und auch keine präsumirt werden; oder wenn aus Irrthum nicht vorhandene Beziehungen präsumirt werden, und denselben auch gemäß gehandelt wird, aber aus andern Gründen.

Anmerkung.

Ein Beyspiel des erstern Falles ist, wenn ich unter dem Schreiben zuweilen ein Stück auf dem Clavier spiele; ein Beyspiel des andern Falls: Wenn der Muselmann die Wallfahrt nach Mecca, die er für ein gutes Werk hält, nur deswegen thut, weil er andere Geschäfte daselbst hat.

§. 146.

6) Eine objectiv gleichgültige Handlung kann moralisch böse seyn, wenn nemlich aus Irrthum Beziehungen auf ein verbietendes Gesetz dabey präsumirt werden, die Handlung aber demungeachtet begangen wird.

Anmerkung.

Wenn z. B. ein Jude, der das Gesetz Mosis noch für verbindend hält, Schweinefleisch ißt.

§. 147.

7) Eine objectiv böse Handlung kann moralisch gut seyn, wenn nemlich die vorhan-

dene Beziehung auf ein verbietendes Gesetz nicht eingesehen, dagegen aber aus Irrthum eine nicht vorhandene Beziehung auf ein gebietendes Gesetz präsumirt, und um deswillen die Handlung verrichtet wird.

Anmerkung.

Wenn z. B. ein heil. Paulus vor seiner Umkehrung, aus Eifer für die jüdische Religion, die er für die einzig wahre hält, die Christen verfolgt.

§. 148.

8) Eine objectiv böse Handlung kann moralisch gleichgültig seyn, wenn nemlich ihre Beziehung auf ein verbietendes Gesetz von dem Handelnden nicht eingesehen wird.

Anmerkung.

Wenn z. B. Jemand durch anstößige, von ihm für unschuldig gehaltene, Reden Andern ein böses Exempel giebt, und ihren moralischen Charakter verschlimmert. Von dieser Gattung sind sehr viele Handlungen des gemeinen Lebens.

§. 149.

9. Eine objectiv böse Handlung kann auch moralisch böse seyn, wenn nemlich ihre Beziehung auf ein verbietendes Gesetz von dem Han-

Handelnden eingesehen, und dennoch die Handlung begangen wird.

Anmerkung.

Wenn z. B. der Dieb wissentlich und vorsätzlich dem Andern das Seinige raubt. Von dieser Gattung sind mehrentheils die Verbrechen, die von Jedermann dafür erkannt, und auch nach bürgerlichen Gesezzen gestraft werden; wiewohl es unter diesen auch viele Fälle giebt, da der Verbrecher seine That bey sich selbst entschuldigt, d. h. ihre Beziehung auf ein verbietendes Gesetz nicht recht einsehen kann.

§. 150.

So wohl die objective als subjective Moralität haben ihre Grade. Von diesem wichtigen Punct, der allein Stoff zu einer ganzen Abhandlung gäbe, wollen wir hier nur etwas Weniges bemerken. Die objective Güte oder Pflichtmäsigkeit einer Handlung, desgleichen ihre objective Bösheit oder Pflichtwidrigkeit, ist grösser oder geringer, je nachdem sich an ihr mehr oder weniger Beziehungen auf ein gebietendes oder verbietendes Gesetz befinden. — — Bey der subjectiven oder moralischen Güte und Bösheit ist aber ein anderes Verhältniß zu merken: Diese ist

nemlich grösser oder geringer, je nachdem die Befolgung des Sittengesetzes in einem Falle mehr oder weniger Mühe, einen schwerern oder leichtern Kampf kostet; denn wer in einem schweren Kampfe siegt, verdient mehr Ehre, als wer in einem leichten sieget, und also können wir auch die Güte und Festigkeit unseres moralischen Charakters um so stärker bewähren, je schwerer der moralische Kampf ist, den uns die Erfüllung unserer Pflicht kostet; wer in einem harten Kampfe fällt, verdienet mehr Entschuldigung, als wer in einem leichten fällt, und also ist auch der, dem es viele Mühe gekostet haben würde, seiner Pflicht getreu zu bleiben, für einen geringern Verbrecher zu halten, als der, dem es nur wenige Mühe gekostet hätte. Die Schwierigkeit oder Leichtigkeit eines Kampfs hängt aber ab von der Menge und Stärke thei's der Feinde, die dem Kämpfer zuwider sind, theils der Alliirten, die ihm beystehen. Je mehrere und stärkere Feinde, und je wenigere und schwächere Alliirte ein Kämpfer hat, desto grösser ist sein Ruhm, wenn er siegt, und desto geringer seine Schande, wenn er fällt; hingegen je mehrere und stärkere Alliirte, und je wenigere und schwächere Feinde er hat, desto grösser ist seine Schande wenn er fällt, und desto geringer sein Ruhm, wenn er siegt.

Bey dem moralischen Kampfe, von welchem wir hier reden, sind die Neigungen (um bey der angefangnen Allegorie zu bleiben) die Feinde, gegen welche der Mensch zu kämpfen hat, aber die Beziehungen der Handlungen aufs Sittengesetz seine Alliirte. Folgende vier Sätze (§. 151—154.) werden nun klar und verständlich seyn:

§. 151.

1) Eine moralisch gute Handlung wird einen desto höhern Grad moralischer Güte haben a) je wenigere Beziehungen auf ein gebietendes Gesetz dem Handelnden dabey bewußt sind; b) je mehr die Umstände die deutliche Ueberdenkung dieser Beziehungen hindern, ohne jedoch ihre Wirkung schwächen zu können; c) je mehr Neigungen zum Gegentheil hinziehen; d) je stärker und lebhafter dieselben im Augenblick des Handels wirken.

Anmerkung.

Daher verdient immer derjenige unsere innigste Hochachtung, der um einer einzigen Beziehung aufs Sittengesetz willen, selbst bey den lockendsten Vorspiegelungen der Neigungen, die ihn zum Gegentheil reizen, selbst im Sturm der Leidenschaften, und im Drang mannigfaltiger Umstände,

die ihn zerstreuen und verwirren, dennoch seiner Pflicht getreu bleibt.

§. 152.

2) Eine moralisch gute Handlung wird einen desto geringern Grad moralischer Güte haben a) je mehr Beziehungen auf ein gebietendes Gesetz dem Handelnden dabey bewußt sind; b) je deutlicher dieselben beym Handeln ihm vor Augen sind; c) je weniger Neigungen ihn zum Gegentheil reizen; d) je schwächer diese Neigungen im Augenblick des Handelns wirken.

Anmerkung.

Daher zeugt es keine grosse moralische Stärke an, obgleich die Handlung immer moralisch gut zu heissen verdient, wenn ein Mensch etwas thut, was er in mannigfaltigen Rücksichten, und zwar auf eine deutliche und überzeugende Art, für seine Pflicht erkennt, und wo ihn gar keine, oder in diesem Augenblicke doch nur schwach wirkende Neigungen zum Gegentheil reizen. Deswegen hört man in solchen Fällen auch vom gemeinen Menschenverstand das Urtheil: „Das dankt man ihm nicht! — „was ist das für ein Ruhm? — Wer hätte „denn das nicht thun wollen? u. s.w.“

§ 153.

§. 153.

3) Eine moralisch böse Handlung wird einen desto höhern Grad moralischer Bösheit haben a) je mehr Beziehungen auf ein verbietendes Gesetz dem Handelnden dabey bewußt sind; b) je deutlicher ihm dieselben im Augenblick des Handelns vor Augen sind; c) je wenigere Neigungen ihn zu der Handlung reizen; d) je schwächer dieselben im Augenblick des Handelns wirken.

Anmerkung.

Deswegen ist uns derjenige allezeit der verabscheuungswürdigste Bösewicht, der eine Handlung begeht, dadurch er wissentlich mehrere Gesetze zugleich übertritt, und zwar nicht im Sturm sinnlicher Neigungen und Leidenschaften, sondern mit kaltem Blute, also in einer solchen Gemüthsverfassung, daß er die Abscheulichkeit der That gar wohl einsehen kann.

§. 154.

4) Eine moralisch böse Handlung wird einen desto geringern Grad moralischer Bösheit haben a) je wenigere Beziehungen auf ein verbietendes Gesetz dem Handelnden dabey bewußt sind; b) je mehr die deutlicher Ueberdenkung derselben im Augenblick des Handelns

durch die Umstände gehindert wird; c) je mehrere Neigungen zu der Handlung reizen; d) je stärker und lebhafter dieselben im Augenblick des Handelns wirken.

Anmerkung.

Daher findet ein Verbrecher viele Entschuldigung, der von mehreren Neigungen zugleich hingerissen, von Leidenschaften bestürmt, durch mancherley Zerstreuungen verwirrt, oder von Wein berauscht, also in einer Gemüthsverfassung, da er die Beziehungen seiner Handlungen auf das Sittengesetz nicht deutlich überdenken kann, eine gesetzwidrige Handlung begeht. Man pflegt in solchen Fällen zu sagen: die Handlung hat wenig Moralität. Und wenn der Verbrecher gänzlich betrunken, oder wahnsinnig, und also in einem Zustande ist, da er die Beziehungen seiner Handlungen aufs Gesetz gar nicht einsehen kann, so sagt man: Die Handlung hat gar keine Moralität. (§. 137. Anmerk.)

§. 155.

Da bey Beurtheilung der grössern oder geringern subjectiven Moralität einer Handlung alle die 16 hier benannten Stücke in Betrachtung kommen müssen, welche auf

gar mannigfaltige Art modificirt und mit einander gemischt seyn können, so sieht man leicht, daß die Moralität unendlich viele Grade und Abstuffungen zuläßt, deren richtige Beurtheilung in einzelnen Fällen ein äusserst schweres Geschäfte ist, das ein tiefes und lange fortgesetztes Studium erfodert, ein Studium, das für Rechtsgelehrte, Gesetzgeber, Richter, Philosophen, Sittenlehrer ꝛc. sehr nothwendig und wichtig, aber auch von solchem Umfang ist, daß kein Sterblicher es ganz vollenden kann.

Anmerkung.

Es bleibt demnach immer eine sehr mißliche Sache, über die Moralität einer fremden Handlung ein entscheidendes Urtheil fällen zu wollen; man ist dabey nie ganz sicher vor der Gefahr zu irren, und Andern Unrecht zu thun. Und dieses bestättigt die Vortreflichkeit des biblischen Ausspruchs: „Richtet nicht, so werdet ihr auch nicht „gerichtet; verdammet nicht, so werdet „ihr auch nicht verdammet.“

§. 156.

Es geschieht öfters, daß Neigungen sich auf die Seite des Gesetzes schlagen, und den Menschen zu dem hinziehen, was seine Pflicht

fodert, und also in diesem Fall seine Alliirten sind im Kampfe gegen andere Neigungen, die ihn von seiner Pflicht abziehen wollen. Die Menge und Stärke solcher alliirten Neigungen trägt dann eben sowohl, als die Menge und Stärke der Beziehungen aufs Sittengesetz selbst, dazu bey, die moralische Güte oder Bösheit der Handlung zu vermindern oder zu vermehren. Also verliert eine moralisch gute Handlung an ihrem moralischen Werth, wenn mehrere oder stärkere Neigungen den Menschen zur Erfüllung seiner Pflicht bestimmen helfen. Eine moralisch böse Handlung aber erscheint noch abscheulicher, wenn ausser dem Sittengesetz auch noch Neignngen den Menschen davor warnten; (denn obgleich eine Neigung in moralischer Rücksicht nicht mehr gilt, als eine andere, so sieht man doch in solchem Falle, welche Gewalt die pflichtwidrigen Neigungen über den Menschen haben, weil sie nicht nur das Sittengesetz, sondern auch noch noch andere ihnen entgegen stehende Neigungen überwiegen konnten.)

Anmerkung.

Wir haben so eben gesagt, eine moralisch gute Handlnng verliere dadurch an ihrem Werthe, wenn Neigungen den Handelnden zur Erfüllung seiner Pflicht bestim-

men

men helfen. Denn wie die Menge und Stärke der Neigungen, die zur Hervorbringung einer moralisch bösen Handlung wirken, derselben Entschuldigung verschaffen; eben so thun auch die Neigungen, die zur Hervorbringung einer moralisch guten Handlung mit wirken, ihre moralischen Güte Abbruch. Ganz reine moralische Güte findet sich nur bey denjenigen Handlungen, zu deren Hervorbringung gar keine Neigung, keine Rücksicht auf Vortheil oder angenehme Empfindungen, sondern bloß die Achtung für das Gesetz gewirkt hat. Geschieht eine objectiv gute Handlung theils um des Gesetzes willen, theils aus Antrieb der Neigungen, so ist sie nicht rein, sondern nur in so ferne moralisch gut, als sie um des Gesetzes willen geschieht. Wenn sie aber gar nicht um des Gesetzes willen, sondern bloß aus Antrieb der Neigungen geschieht, so ist sie, wie schon oben (§. 138. und 145.) bemerkt worden, zwar legal, aber nicht moralisch gut, sondern moralisch gleichgültig.

§. 157.

Aus dem bisherigen wird nun klar seyn, daß, da die moralische Güte einer Handlung bloß davon abhängt, ob sie aus Gehorsam

gegen

gegen das Sittengesetz gethan worden, der ganze Charakter eines Menschen auch hiernach beurtheilt werden müsse. Ein moralisch guter Mensch ist nemlich ein solcher, der den ernstlichen Willen hat, dem Sittengesetz gemäß zu leben, und bey welchem dieser Wille nicht bloß ein vorübergehender Vorsatz, sondern gleichsam schon zur Fertigkeit in der Ausübung geworden ist. Ein solcher moralisch guter Wille, oder eine solche Fertigkeit in williger Befolgung des Sittengesetzes ist Tugend, oder ein tugendhafter Charakter. (§. 117.)

§. 158.

Die moralische Güte oder der sittliche Werth eines Menschen hängt also nicht von seiner Erkenntniß, sondern von seinem Willen ab. Es kann ein Mensch viel Erkenntniß und Gelehrsamkeit besitzen, vieles wissen, die objective Güte der Handlungen scharfsinnig prüfen und richtig schätzen; wenn er aber diesem Erkenntniß nicht gemäß handelt, so fehlt es ihm am guten Willen, und er ist also nicht moralisch gut oder tugendhaft. Hingegen kann ein Anderer wenig Erkenntniß haben, kann vielleicht viele vorhandene Beziehungen auf das Sittengesetz übersehen, und dagegen aus Irrthum nicht vorhandene präsumiren,

d. h.

d. h. er kann objectiv gute oder böse Handlungen für gleichgültig, und gleichgültige für gut oder böse halten, und dabey, wofern er den guten Willen hat, nach seinen Einsichten zu leben, doch ein moralisch guter oder tugendhafter Mensch seyn.

Anmerkungen.

1. Das, was wir so eben Erkenntniß nannten, in so fern wir darunter die Kenntniß des objectiven Werths der Handlungen verstehen, liesse sich vielleicht schicklicher moralische Cultur nennen. Dieselbe wird erlangt und befördert durch alle Uebung des Nachdenkens, durch wissenschaftliche Ausbildung, durch Lectüre, Unterricht, Umgang, Weltkenntniß, Erfahrung u. dgl., denn durch dies Alles werden die Seelenkräfte gestärkt, und man wird dadurch geschickter, alle Beziehungen und Verhältnisse der Dinge leichter und geschwinder zu entdecken, und also auch die Beziehung einer Handlung aufs Sittengesetzt, das Jeder in sich trägt, besser einzusehen.

2. Moralische Cultur trägt viel dazu bey, einen tugendhaften Charakter nüzlicher für die Welt zu machen. Indessen ist dieser doch nicht von jener ganz abhängig, und darf auch nicht davon abhängig

seyn;

seyn; denn nicht jeder Mensch hat Gelegenheit, sich grosse moralische Cultur zu erwerben, einen tugendhaften Charakter aber kann Jeder erlangen, denn Jeder trägt das Sittengesetz in sich, und hat Freiheit, demselben zu folgen. Wer sich die Befolgung des Sittengesetzes zur beständigen Regel seines Verhaltens machen will, der kann auch ohne grosse moralische Cultur einen tugendhaften Charakter behaupten.

3. Wenn man immer wohl bedenkt, daß moralische Cultur und ein tugendhafter Charakter zwey ganz verschiedene Dinge sind, so verschieden als das theoretische und das practische Vernunftvermögen, so verschieden, als objective und subjective Güte, deren erstere ein Gegenstand des Erkennens, letztere ein Gegenstand des Wollens ist; so sind manche Erscheinungen leicht zu begreifen, die ohne diese Unterscheidung sehr auffallend seyn mußten. Eine solche befremdende Erscheinung ist es, wenn Lehrer oder Schriftsteller die schönsten moralischen Lehren geben, die vortreflichsten moralischen Sentenzen im Munde führen, die Pflichten des Menschen mit meisterhafter Genauigkeit ins Licht setzen, und doch selbst moralisch böse leben. Diese Erscheinung wird begreiflich, wenn man bedenkt, wie sehr

Kennt-

Kenntniß des Guten, und guter Wille, verschieden sind. Solche Menschen erkennen zwar die objective Güte der Handlungen, d. h. ihre Beziehungen aufs Sittengesetz, und wissen diese erkannten Beziehungen durch Hülfe der Einbildungskraft und der schönen Künste lebhaft darzustellen, haben aber den Willen nicht, selbst darnach zu handeln.

4. Eine eben so auffallende Erscheinung ist es, wenn man bey Vielen, sonderlich bey gemeinen Leuten, öfters wahrnimmt, daß sie auf einer Seite so viel Menschenliebe, Biedersinn, Redlichkeit, Religiosität, Gottesfurcht, Abscheu vor dem Laster, moralische Standhaftigkeit und Heldenmuth, auf der andern Seite aber viele moralische Irrthümer und Vorurtheile, und moralischen Leichtsinn blicken lassen, und ganz kaltblütig Handlungen begehen, deren sich gebildetere Menschen schämen würden. Noch auffallender wird diese Erscheinung dadurch, wenn man siehet, wie selbst Schriftsteller und vorgebliche Menschenkenner in ihren Schilderungen des gemeinen Volks, sonderlich des Landvolks, auf beiden Seiten bis zu den Extremitäten von einander abweichen. Einige schildern die Landleute als Muster von Unschuld und Redlichkeit; Andere als Originale von

Bos-

Bosheit, moralischer Gefühllosigkeit und Starrsinn. Beide gehen offenbar zu weit, und man wird auch in diesem Falle, wie immer, die goldne Mittelstrasse betreten müssen, um der Wahrheit am nächsten zu kommen, welche hier ohnstreitig darinn besteht, daß viele Menschen aus den niedern Ständen, im Durchschnitt vielleicht verhältnißmäsig mehrere, als aus höhern Ständen, einen tugendhaften Charakter, und den guten Willen haben, das Sittengesetz zu befolgen, welches sie auch in vielen Fällen thätig äussern. Weil es ihnen aber an moralischer Cultur fehlt; so können sie die objective Moralität nicht immer richtig beurtheilen, daher es dann kommt, daß sie viele moralische Vorurtheile hegen, gleichgültigen Handlungen grosse Moralität beylegen, und (welches noch öfter der Fall ist) objectiv böse Handlungen begehen, ohne sie für böse zu halten, weil sie aus Mangel an moralischer Cultur die Beziehungen derselben aufs Sittengesetz nicht einsehen, oder nicht überlegen.

§. 159.

Wenn es Pflicht ist, dem Sittengesetz gemäß zu leben, so ists auch Pflicht, nachzudenken und zu forschen, was das Sittengesetz for-

fordere? was gesetzmäßig und gesetzwidrig sey? und jeder Mensch ist verbunden, nach der Kenntniß der objectiven Moralität zu streben, und zu dem Ende, so viel seine Lage und Umstände verstatten, seine moralische Cultur zu vermehren.

Anmerkung.

1. Es ist also auch Pflicht, die moralische Cultur bey Andern zu befördern. Besonders sind Volkslehrer, deren Zuhörer öfters mehr guten Willen, als Kenntniß ihrer Pflichten haben, verbunden, ihrem guten Willen Gegenstände zum Handeln zu verschaffen, ihre moralische Cultur zu erweitern, und ihnen nach dem oben angeführten Grundgesetz der reinen practischen Vernunft Anleitung zu geben, ihre Handlungen aufs Sittengesetz zu beziehen, und also ihre Moralität zu prüfen.

2. Und hier kann ich die wichtige Bemerkung nicht ganz übergehen, daß die Sittenlehrer, die ihr Moralsystem auf ein reines Sittengesetz gründen, nicht nöthig haben, (wie man ihnen etwa zur Last legen mögte) in ihren Moralvorträgen immer nur von Pflicht, von Schuldigkeit, von unnachläßlichen Forderungen des Gesetzes u. dgl. zu reden; nein, sie haben ein eben so

weites Feld vor sich, Abwechselung und Mannigfaltigkeit in ihre Vorträge zu bringen, wie diejenigen, welche die Moral auf das Verlangen nach eigner Glückseligkeit gründen. Denn wenn diese ihren Stoff dadurch vermehren, daß sie jede Handlung nach ihren mannigfaltigen Beziehungen auf eignen Vortheil und auf eigne Glückseligkeit betrachten; so können und müssen jene alle Handlungen nach den mannigfaltigen Situationen und Verhältnissen des Lebens von allen Seiten betrachtet darstellen, um ihren Zuhörern alle ihre Beziehungen aufs Sittengesetz zu zeigen, und recht lebhaft vor Augen zu stellen. Wenn ein Volkslehrer diese Forderung, die man doch mit Recht an ihn thun kann, erfüllen will, so wird es ihm gewiß nicht an Stoff zu moralischen Vorträgen fehlen.

§. 160.

Wir müssen nun noch etwas über den Unterschied der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten sagen. Wir haben oben (§. 125. Anm. 1.) bemerkt, daß fast alle Gebote sich gebietend und auch verbietend ausdrücken lassen, z B. du sollst nicht lügen, oder: du sollst die Wahrheit reden; du sollst nicht stehlen, oder: du sollst Jedem das Seinige lassen; du sollst den Armen wohl thun,

oder:

oder: du sollst die Armen nicht hülflos lassen, u. s. w. Wenn man indessen die Sache genauer betrachtet, so wird man finden, daß diese Vorstellungsart nur eine Täuschung ist, und daß jedes Gebot nur gebietend, oder nur verbietend, aber nicht beides zugleich ist. So sind in den angeführten Beyspielen die beiden ersten verbietend, denn sie verbieten das Lügen und das Stehlen; das dritte aber ist gebietend, denn es gebeut das Wohlthun an den Armen. Und so ist es mit allen Geboten. Diejenigen Pflichten nun, die sich auf verbietende Gebote gründen, heisen vollkommene, die sich aber auf gebietende Gebote gründen, heisen unvollkommene Pflichten. Die vollkommenen sind also Unterlassungspflichten, die unvollkommenen aber Vollbringungspflichten, das heißt: Alle Pflichten, die von uns die Unterlassung böser Handlungen fodern, sind vollkommene, die aber die Vollbringung guter Handlungen fodern, sind unvollkommene Pflichten.

Anmerkung.

Woher kommt aber wohl die Benennung der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten? Ich habe darüber folgende Meynung: Die verbietenden Vorschriften des Sittengesetzes finden in jedem Fall ihre be-

stimmte Anwendung, und müssen daher schlechterdings und in jedem Falle befolgt werden; die gebietenden Vorschriften des Sittengesetzes aber sind nicht so beschaffen, daß sie in jedem Falle befolgt werden müssen, sondern ihre Befolgung muß öfters der freyen Willkühr der Menschen überlassen bleiben. Dieses kommt daher, weil, wie mein ehemaliger Lehrer, der vortreffliche **Schlettwein**, zu sagen pflegte, „wir alles mögliche Böse „zugleich unterlassen, aber nicht alles mögliche Gute zugleich thun können, daher die „Unterlassung alles Bösen unbedingt von uns „gefodert werden kann, die Wahl des zu „jeder Zeit zu vollbringenden Guten aber „der Freyheit eines jeden Menschen überlassen bleiben muß.“ Weil also die verbietenden Vorschriften in allen Fällen ihre bestimmte Anwendung finden, und also ihre Befolgung immer Pflicht ist, die gebietenden Vorschriften aber sich nicht in jedem Fall und zu jeder Zeit bestimmt anwenden lassen, und also auch ihre Befolgung nicht immer Pflicht ist; so heisen die Pflichten, die sich auf verbietende Vorschriften gründen, **vollkommene**, die sich aber auf gebietende Vorschriften gründen, **unvollkommene**. Jene verbieten so unbedingt,

dingt, daß es in keinem Fall erlaubt seyn kann, ihnen zuwider zu handeln; diese hingegen gebieten nur im Allgemeinen, daß wir dieses oder jenes zuweilen, wenn es die Umstände verstatten, thun (nicht gänzlich unterlassen) sollen, sie überlassen aber die Anwendung und Befolgung in jedem einzelnen Fall unsrer freyen Willkühr.

§. 161.

Wenn in unserer oben (§. 125.) beygebrachten Tabelle auf die Fragen Nro. 1. 2. und 6. die Antwort Nein erfolgt, so werden dadurch Unterlassungs-, d. i. vollkommene Pflichten angedeutet; wenn aber auf Nro. 3. 4. und 5. die Antwort Nein erfolgt, Vollbringungs- oder unvollkommene Pflichten. Die Unterlassung dessen, was dort pflichtwidrig heißt, ist also vollkommene, aber die Vollbringung dessen, was dort pflichtmäsig heißt, unvollkommene Pflicht.

Anmerkung.

Wenn wir also bey Prüfung einer Handlung nach obiger Tabelle finden, daß die Welt nicht bestehen könnte, wenn sie allgemein geboten oder erlaubt oder ihre Unterlassung verboten wäre, so erkennen wir ihre Unterlassung für eine vollkommene Pflicht. (Wenn z. B. Raub, Mord, u. dgl.

dgl. allgemein erlaubt wären, so würde alles Eigenthumsrecht und alle Sicherheit aufhören, und dabey würde die menschliche Gesellschaft nicht lange bestehen können. Also ist die Unterlassung der genannten Handlungen vollkommene Pflicht.) Wenn wir aber finden, daß die Welt nicht bestehen könnte, wenn die Vollbringung einer Handlung allgemein verboten, oder die Unterlassung allgemein erlaubt oder geboten wäre, so erkennen wir die Vollbringung derselben für eine unvollkommene Pflicht. (Wenn z. B. Dienstfertigkeit und Wohlthätigkeit allgemein verboten oder zu unterlassen erlaubt wären, so könnte die Welt nicht lange bestehen, weil kein Mensch ist, der nicht in vielen Fällen die Dienste und Wohlthaten Anderer bedürfte, und ohne dieselben zu Grunde gehen müßte. Daher erkennen wir ihre Vollbringung für eine unvollkommene Pflicht.

§. 162.

Folgende Bemerkung wird den grossen Vorzug der vollkommenen Pflichten vor den unvollkommenen noch recht ins Licht setzen. Wenn man sich ein allgemeines Gesetz denkt, das einer vollkommenen Pflicht zuwider wäre, so wird man bald gewahr, daß dasselbe sich selbst widersprechen, oder sich selbst zernich-

ten

ten würde. Bey den unvollkommenen Pflichten aber findet sich solches nicht; denn wenn man sich z. B. ein allgemeines Gesetz denkt, das die Werke der Wohlthätigkeit verböte, so läßt sich in demselben noch kein innerer Widerspruch entdecken; wenn ein solches Gesetz allgemein eingeführt wäre, so mögte Jeder für sein eignes Glück sorgen, so gut es ihm möglich wäre, und es würden, auch ohne wechselseitigen Beystand, noch Menschen, wiewohl sehr armselig, in der Welt leben können; ein solches Gesetz würde sich also doch nicht selbst zernichten. Wenn man sich aber ein allgemeines Gesetz denkt, das den Mord geböte, das würde sich selbst vernichten, denn es würde verursachen, daß alle Menschen sich unter einander bald aufrieben, und also keine Subjecte mehr für das Gesetz vorhanden wären. Eben so würde ein allgemeines Gesetz das die Brechung der Verträge erlaubte, sich selbst zernichten, weil es nemlich verursachen würde, daß Niemand mehr einen Vertrag schlösse, und also kein Object des Gesetzes vorhanden wäre. Diejenigen Gebote, deren oppositа, als allgemeine Gesetze betrachtet, sich selbst zernichten würden, bestimmen also die vollkommenen, diejenigen aber, bey welchen sich dies Merkmahl nicht findet, die unvollkommenen Pflichten.

Anmerkung.

Folgende Worte aus **Kants Grundl. zur Met. d. S.** (S. 57.) bestättigen das so eben Gesagte: „Einige Handlungen sind „so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Wider„spruch nicht einmal als allgemeines Natur„gesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, „daß man noch **wollen** könne, sie sollte „ein solches werden. Bey andern ist zwar „jene innere Unmöglichkeit nicht anzutref„fen, aber es ist doch unmöglich, zu wol„len, daß ihre Maxime zur Allgemein„heit eines Naturgesetzes erhoben werde, „weil ein solcher Wille sich selbst widerspre„chen würde. (S. 112. **Anmerk.** 2.) Man „sieht leicht, daß die erstere der strengen „oder engeren (unnachläßlichen) Pflicht, „die zweyte nur der weiteren (verdienst„lichen) Pflicht widerstreite." —— Was **Kant** hier **unnachläßliche** Pflicht nennt, ist nichts anders, als was wir **vollkommene** Pflicht genannt haben; und was er ver**dienstliche** nennt, ist eigentlich die un**vollkommene** Pflicht.

§. 163.

Ein anderer Vorzug der **vollkommenen** Pflichten besteht darin, daß sie Zwangspflichten seyn können, die **unvollkommenen** aber nicht. Die **vollkommenen** Pflichten gegen An-

dere, durch deren Uebertretung nemlich andere Menschen beleidigt werden oder Schaden leiden, sind Zwangspflichten, zu welchen der Mensch im Stande der Natur von Jedem seiner Mitmenschen, und im Stande der bürgerlichen Gesellschaft von der Obrigkeit gezwungen werden darf. Denn es ist gar nicht ungereimt, wenn man der Obrigkeit das Recht zugesteht, die Unterthanen zur Unterlassung böser Handlungen zu zwingen. Aber zur Vollbringung guter Handlungen, die in keinem Fall schlechterdings von uns gefodert werden können, sondern unserer Freyheit überlassen bleiben müssen, kann Niemand mit Recht gezwungen werden. Die unvollkommenen Pflichten können also nie Zwangspflichten werden; sie heisen daher Gewissenspflichten, wozu nemlich ein jeder Mensch, ob er gleich nicht dazu gezwungen werden kann, doch in seinem Gewissen verbunden ist, weil das Sittengesetz, zwar nicht in bestimmten Fällen, aber doch im Allgemeinen, ihre Vollbringung fodert. Sie verbinden uns im Gewissen, obgleich die Art und Weise und die Zeit ihrer Erfüllung unserer Freyheit überlassen bleibt. (§. 160. Anmerk.)

Anmerkung.

Hierbey könnte vielleicht der Zweifel entstehen, daß es Zwangspflichten giebt, die

doch keine Unterlassungs=, sondern Vollbringungspflichten zu seyn scheinen. Allein wenn man dieselben genauer betrachtet, so wird man finden, daß sie eigentlich Unterlassungspflichten sind. Sie gründen sich nemlich auf Verträge, die entweder zwischen Privatpersonen, oder zwischen Obrigkeit und Unterthanen errichtet worden. Die Haltung der Verträge ist aber eigentlich keine Vollbringungs=, sondern eine Unterlassungspflicht. Ein Gesetz darüber dürfte eigentlich nicht gebietend ausgedrückt seyn: Halte deine Verträge! sondern verbietend: Mache keine betrügliche Verträge, die du nicht halten kannst oder nicht willst! — oder: breche deine Verträge nicht! Ein solches Gebot fodert also eigentlich nicht, daß wir etwas Gutes thun, sondern daß wir etwas Böses unterlassen sollen. Denn wenn ich einen Vertrag breche, so füge ich dadurch dem andern Paciscenten, der sich auf die Haltung desselben verließ, und seine Geschäfte darnach einrichtete, mir auch allerhand Vortheile dafür bewilligte, einen Schaden zu, und thue also etwas Böses, folglich übertrette ich eine vollkommene oder Unterlassungspflicht. Von dieser Art sind alle Verbindlichkeiten unter Privatpersonen, welche Vollbringungspflichten zu seyn scheinen,

nen, und doch Zwangspflichten sind, z. B. die Pflicht, zu bezahlen, was man schuldig ist, übernommene Arbeiten oder Dienste, dafür man bezahlt worden, zu leisten. u. s. w. Desgleichen auch Verbindlichkeiten der Unterthanen gegen ihre Obrigkeit, dazu sie mit Recht gezwungen werden können, weil sie sich auf den Vertrag der eine bürgerliche Gesellschaft ausmachenden Menschen gründen, welche einander versprechen, die zum Wohl der Gesellschaft nöthigen Dienste zu leisten und Lasten zu tragen, welchen Vertrag die Obrigkeit im Namen der Gesellschaft handhaben, und im Fall der Noth die Unterthanen zu dessen Erfüllung zwingen muß. Alle Zwangspflichten, wenn sie auch beym ersten Anblick Vollbringungspflichten zu seyn scheinen, sind also doch im Grunde wahre Unterlassungs- oder vollkommene Pflichten.

§. 164.

Der letzte und wichtigste Vorzug der vollkommenen Pflichten bestehet endlich darin, daß sie im Collisionsfall allemal den Vorzug vor den unvollkommenen behaupten. Wir haben oben (§. 134. Anmerk. litt. e.) gesagt, daß, wenn bey einer Handlung mehrere einander entgegen stehende Beziehungen aufs

Sit-

Sittengesetz vorhanden sind, die gebietenden allezeit den verbietenden, nicht diese jenen, weichen müssen. Dieses können wir nun verständlicher so ausdrücken: Im Collisionsfall müssen die unvollkommenen Pflichten den vollkommenen weichen; diese behaupten in allen Fällen den Vorzug vor jenen.

Anmerkungen.

1. Wenn ich z. B. alles Geld, das ich in der Tasche habe, nach einem Vertrag diesen Augenblick einem Gläubiger bezahlen muß, (vollkommene Pflicht!) und auf dem Wege dahin spricht mich ein sehr elender und hülfsbedürftiger Mensch um ein Allmosen an, (unvollkommene Pflicht!) so muß ich diesen abweisen, um Jenen zu befriedigen. — — Oder wenn die Dankbarkeit mich aufforderte, einem Wohlthäter durch Entdeckung eines wichtigen Geheimnisses einen grossen Dienst zu erweisen, (unvollkommene Pflicht!) das zu verschweigen ich aber einem Andern mit einem Eide versprochen hätte, (vollkommene Pflicht!) so müßte ich schweigen, und die Pflicht der Dankbarkeit für diesmal hintan setzen. In solchen Fällen wird die unvollkommene durch die vollkommene gänzlich vernichtet; sie hört hier auf, Pflicht zu seyn.

2. Aus

2. Aus dem hier Gesagten können wir folgende neue Definition der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten ableiten: Diejenigen Pflichten, welche in manchen Fällen durch andere Pflichten aufgehoben werden, und also aufhören, Pflichten zu seyn, heissen unvollkommene; aber diejenigen, welche in keinem Falle aufhören können, Pflichten zu seyn, heissen vollkommene Pflichten.

3. Obgleich die in diesem Anhang zum 4ten Kap. abgehandelten Materien noch reichen Stoff zu allerhand nützlichen Betrachtungen darbieten könnten, so muß ich doch hier abbrechen, um ihn nicht noch weiter auszudehnen. Ich wünsche, daß durch das hier Gesagte die Untersuchung dieser Gegenstände in denkenden Köpfen von neuem rege gemacht, und zum Gewinn für die Moralphilosophie ausführlicher bearbeitet werden möge — und eile zum 5ten Kap., wo ich den Zusammenhang des reinen Moralsystems mit der theoretischen Religion zeigen werde.

Fünf-

Fünftes Kapitel.

Von dem Zusammenhang des Systems der reinen Sittlichkeit mit der theoretischen Religion.

§. 165.

Wenn ich hier von theoretischer Religion rede, so verstehe ich darunter nicht alle die Lehrsätze, die etwa dieser oder jener unter der Benennung Religion begreifen mag; auch nicht die sogenannten articulos puros, die, der Vernunft unbekannt, bloß aus der Bibel geschöpft werden, und eben deswegen keine Gegenstände philosophischer Untersuchungen sind; sondern ich begreife darunter nur die Hauptwahrheiten: von Gott und seiner Alles regierenden Vorsehung, und: von der Unsterblichkeit der Seele oder dem künftigen Leben. Ohne diese beiden Wahrheiten läßt sich keine Religion gedenken. Daß diese beiden Grundwahrheiten der theoretischen Religion mit der Moralität und dem reinen Sittengesetz in genauer Verbindung stehen: daß also das von uns Kap. 4. vorgetragene System der reinen Sittlichkeit, welches ganz darauf abzielet, die Existenz eines reinen Sittengesetzes zu beweisen, den Glauben an die theoretische

retische Religion nicht aufhebe, sondern vielmehr bestärke; das werden wir in diesem Kap. zu zeigen suchen.

Anmerkungen.

1. Nicht nur die beiden genannten Religionswahrheiten stehen mit dem Sittengesetz in Verbindung; sondern alle. Es lassen sich überall keine Religionswahrheiten denken, die nicht in Verbindung mit dem Sittengesetz stünden. Dies ist ihr wesentlicher Charakter. Denn was ist Religion? Sie ist der Inbegriff derjenigen Wahrheiten, die mit der Sittlichkeit in unmittelbarer Verbindung stehen. Diese Definition rechtfertiget sich durch den Sprachgebrauch. Die eben benannten beiden Wahrheiten, deren genauen Zusammenhang mit der Sittlichkeit wir jetzt darthun wollen, werden allgemein für Grundwahrheiten der Religion gehalten. Aber eben um dieses Zusammenhangs willen können sie erst Anspruch auf diesen Namen machen. Auch alle andere Religionswahrheiten, die nur irgend dazu gerechnet werden, stehen in gewisser, wo nicht wirklicher, doch vermeynter, Beziehung auf das Sittengesetz. — Deswegen werden auch alle Untersuchungen über die Natur unserer Seele, wodurch

höch-

höchstens nur unsere theoretisch = philosophische Kenntnisse vermehrt werden, alle ungewisse Muthmasungen über die Geisterwelt und das künftige Leben, alle hyperphysische Speculationen, die in keinem Zusammenhange mit der Sittlichkeit stehen, billig aus der Zahl der Religionslehren ausgeschlossen. Selbst die Theologen, auch diejenigen, die alle Bücher der Bibel für inspirirt halten, geben zu, daß viele Untersuchungen über historische Gegenstände der Bibel, wie auch manche spitzfündige dogmatische Fragen, z. B. über die Art der Vereinigung der beiden Naturen in Christo, über das Verhältniß der Gottheit zu Jesu, über den Ausgang des heiligen Geistes u. s. w. keine Glaubensartikel sind, d. i. nicht zur Religion gehören, weil sie keinen Einfluß auf das praktische Christenthum beweisen. Der allgemeine Sprachgebrauch bestättigt also unsere Definition von der Religion, nach welcher nur solche Wahrheiten dazu gehören, die mit der Sittlichkeit in naher Verbindung stehen.

2. Hierbey wollen wir nur vorläufig denjenigen Philosophen, welche die Existenz des reinen Sittengesetzes weglaugnen, zu beherzigen geben, daß sie dadurch den einzig wahren Charakter der Religion auslö-

schen

schen und vertilgen, und mithin die Religion selbst vernichten; oder wenn sie ja ihren Namen noch beybehalten, sie doch ihrer eigenthümlichen Würde berauben, indem sie ihre erhabenen Wahrheiten, die sich doch bloß durch ihre Beziehung auf reine Sittlichkeit von allen andern unterscheiden, durch Vernichtung dieses Unterschiedes in die Reihe physischer Erkenntnisse herabwürdigen. Hiervon unten (§. 207.) ein mehreres.

§. 166.

Der Zusammenhang oder die Verbindung, worin die Grundwahrheiten der theoretischen Religion und die reine Sittlichkeit mit einander stehen, beruht auf folgenden zwey Stücken: 1) Die Erkenntniß des reinen Sittengesetzes in uns, giebt uns neue Gründe, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu glauben. 2) Der gestärkte Glaube an diese theoretischen Religionswahrheiten giebt uns hinwiederum neue Kraft zur Befolgung des Sittengesetzes. (Von dem erstern Stück werden wir nun §. 167—178. und von dem andern §. 179—181. ausführlicher reden.)

§. 167.

Wir haben oben (Kap. 2. §. 18.) gezeigt, daß alle bisher erfundenen speculativen

Beweise für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele keine solche apodictische, über allen Zweifel erhabene Gewißheit geben, wie z. B. mathematische Demonstrationen, welches auch gleich daraus erhellet, weil es selbst unter denen, die alle philosophischen Systeme durchstudirt und alle speculativen Beweise für diese Wahrheiten geprüft haben, noch immer Zweifler, Atheisten und Materialisten giebt. Man muß sich also freuen, wenn man in dem Felde der practischen Vernunft neue Gründe zur Bestärkung jener Wahrheiten findet, welche den Mangel unumstößlicher theoretischer Demonstrationen einigermassen ersetzen können. — Die Gründe für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, die uns die praktische Vernunft an Hand giebt, sind folgende:

§. 168.

Die praktische Vernunft, oder die in unsrer Seele liegenden Moralbegriffe nöthigen uns, einen Gott zu glauben: 1) Als Urheber des in uns liegenden Sittengesetzes (§. 169.); 2) als Ideal der höchsten moralischen Vollkommenheit (§. 170.) 3); als moralischen Weltregierer und Vergelter. (§. 172.) Sie nöthigt uns ferner die Unsterblichkeit der Seele zu glauben: 1) als Bedingung, wor-

unter wir uns dem Ideal der höchsten moralischen Vollkommenheit nähern können (§. 171.); als Bedingung, worunter eine Vergeltung möglich ist. (§. 173.) Endlich die Existenz Gottes, und die Unsterblichkeit der Seele zusammen genommen als einzige Bedingung zur Realisirung unserer Ideen vom höchsten Gut. (§. 175.) Jedes dieser Stücke werden wir nun besonders ausführlicher erklären.

§. 169.

Das Bewußtseyn des Sittengesetzes in uns nöthigt uns, einen Urheber desselben anzunehmen der unsere Seelen geschaffen, und dies vortrefliche Gesetz hinein gelegt hat. Wenn wir in der physischen Natur irgend etwas Gutes, Nützliches, Zweckmäsiges antreffen, so schließen wir gleich auf einen weisen und gütigen Schöpfer. Wie viel mehr Ursache haben wir, diesen Schluß zu machen, wenn wir das vortrefliche über alles physisch Nützliche so weit erhabene Sittengesetz, das offenbar nicht nur auf das physische Wohl der Menschheit, sondern auch auf ihre höchste Veredlung abzielt, in uns selbst, und zugleich in seiner Allgemeinheit bey allen Menschen wahrnehmen.

Anmerkungen.

1. Ich erwarte hier folgende Einwendung: — — „Der in diesem §. vorgetragene Beweis für das Daseyn Gottes „ist nichts anders, als ein Stück des sogenannten physikotheologischen Beweises, „(da man nemlich von der Zweckmäßigkeit „und den Absichten der Dinge auf einen „weisen Urheber schließet,) der aber mit „zu den speculativen Beweisen gehört, welchen oben (§. 18. und 167.) die apodictische Ueberzeugungskraft abgesprochen „worden." — — Ich antworte hierauf:

2. Erstlich: Das in diesem §. angeführte Argument für die Existenz Gottes, wie auch alle übrigen Argumente für dieselbe und für die Unsterblichkeit der Seele, die wir in diesem Kapitel noch beybringen werden, sollen — und dies muß wohl bemerket werden — keine eigentlichen Beweise, sondern nur Gründe seyn, welche die Glaubhaftigkeit dieser Wahrheiten verstärken, oder uns geneigt machen sollen, das, was uns aus theoretischen Gründen schon glaubhaft, wiewohl nicht mit apodictischer Gewißheit dargethan ist, desto lieber zu glauben; und zwar Gründe, die um so vielmehr Gewicht haben, da sie aus uns selbst und aus der Natur unserer Seele hergenommen sind.

Bisher suchte man alle Beweise auffer sich, und wollte aus der Einrichtung der äussern Dinge nicht nur die Existenz Gottes, sondern auch sein Verhältniß zu der Welt, seine Eigenschaften u. s. w. beweisen, und da blieben immer noch Zweifel und Einwendungen übrig. Wenn man aber von sich selbst ausgeht, von dem Bewußtseyn des unwandelbar und unaustilgbar in unser Herz geschriebenen Sittengesetzes; so kommt man auf Resultate, die sich durch keine Speculation so leicht wegräsonniren lassen.

3. Zweytens: Es ist doch auch zwischen dem in diesem §. angegebenen Argument, und dem physikotheologischen Beweise des Daseyns Gottes ein großer Unterschied. Der physikotheologische Beweis hat nur die physische Beschaffenheit und Einrichtung äusserer Dinge zum Gegenstand, die, wenn sie auch noch so weislich und zweckmäsig eingerichtet sind, doch nur physisches Wohl der lebenden (vernünftigen und unvernünftigen) Geschöpfe zur Absicht haben. Jenes Argument aber hat das reine Sittengesetz zum Gegenstand, das nicht so wohl physisches Wohl, als die moralische Vervollkommnung und höchste Veredlung vernünftiger Wesen zum Zweck hat. So weit nun moralische Veredlung über physi-

sches Wohlseyn dem wahren Werthe nach erhaben ist; eben so viel mehr muß die Erkenntniß eines Gegenstandes, der auf moralische Veredlung abzweckt, uns berechtigen, auf ein vollkommenstes Urwesen zu schließen, als die Erkenntniß eines Gegenstandes, der nur auf physisches Wohlseyn abzweckt. Die Erkenntniß des Sittengesetzes muß uns also ein stärkeres Argument für die Existenz Gottes darbieten, als die Erkenntniß der physischen Einrichtung der Natur. — Dieß wird vielleicht Mancher auch durch die Erfahrung bestättigt finden. Die fleisigste Betrachtung der Natur, die fleisigste Nachforschung nach den Absichten der natürlichen Dinge, sichert uns nicht ganz vor Zweifeln und Täuschungen der speculirenden Vernunft, welches wohl mancher große Naturkündiger erfuhr, bey welchem durch lange Betrachtung der unabänderlichen Gesetze der Natur endlich die Idee von einem ewigen Naturmechanismus, der ohne Zuthun einer höhern Hand seinen Gang fortgeht, die Oberhand gewann. Von solchen Zweifeln umher getrieben finden wir endlich in der praktischen Vernunft einen sichern Ankerplatz, einen festen Grund, darauf wir unsern Glauben stützen können. Welcher Kenner des reinen Moralsystems

hat

hat das nicht schon erfahren? Wenn die Betrachtung der Welt uns über die Existenz Gottes noch einigermassen zweifelhaft läßt, — und wir wenden unsere Aufmerksamkeit nur auf das Sittengesetz, das, in allen Menschen zu gleichem Ziel wirkend, und für alle vernünftige Wesen gültig, in seiner majestätischen Würde gleichsam vor unsern Augen dasteht — wie wird uns dann auf einmal der Gedanke so einleuchtend: Es muß ein Gott seyn, der dies Gesetz in unsere Herzen gegeben hat. Es ist also bey weitem nicht so leicht, von der Betrachtung der Naturgesetze, die sich offenbaren in dem, was wirklich geschiehet, als von der Betrachtung des allgemeinen Sittengesetzes, das uns a priori sagt, was geschehen soll, einen Schluß auf einen vollkommensten Urheber zu machen. Und es ist ganz offenbar, daß wir der Gottheit um eine große Stuffe näher stehen, wenn wir uns in Gedanken in die Reihe der durch das allgemeine Sittengesetz in Verbindung stehenden vernünftigen Wesen versetzen, als wenn wir uns nur als Glieder der Sinnenwelt und als Theile der physischen Natur betrachten.

4. Auch im Volksunterricht ist dies Argument für das Daseyn Gottes brauchbar.

Wenn die Zuhörer nur erst auf die vor aller Bildung und Unterricht in allen Menschen liegenden Moralbegriffe, oder auf das allgemeine Sittengesetz aufmerksam gemacht sind; wenn man ihnen gezeigt hat, wie alle Menschen, Junge und Alte, Heiden und Christen, in ihren Urtheilen über Recht und Unrecht übereinstimmen; so ist selbst dem gemeinsten Verstande der Uebergang leicht zu dem Gedanken: Es muß ein Gott seyn, der dies allgemeine Gesetz allen Menschen ins Herz geschrieben hat.

§. 170.

Die praktische Vernunft nöthigt uns nicht allein, einen Urheber des Sittengesetzes anzunehmen; sondern sie stellt uns auch unwillkührlich ein Ideal der höchsten moralischen Vollkommenheit vor, wozu wir zwar in der Erfahrung kein Original finden, dessen Wirklichkeit wir aber doch sehr geneigt sind anzunehmen. Wie nun die Philosophen von jeder endlichen Kraft oder Realität auf ein Wesen zu schließen pflegen, von welchem diese Kraft oder Realität herstammt, und das dieselbe in unendlichem Grade besitzet; so muß es auch erlaubt seyn, von der in uns befindlichen Moralität, als der vorzüglichsten aller Realitäten, auf ein Urwesen zu schließen, das eine unend-

liche

liche Moralität besitzet, d. h. ein Ideal der höchsten moralischen Vollkommenheit ist.

Anmerkung.

Dieser §. enthält wieder keinen eigentlichen Beweis, sondern zeigt nur, welchen natürlichen Gang die Vernunft nimmt, um zu dem Glauben zu gelangen, daß der Urheber des Sittengesetzes selbst die höchste moralische Vollkommenheit besitze.

§. 171.

Das Ideal der höchsten moralischen Vollkommenheit, davon wir eben sagten, daß die Vernunft uns dasselbe vorhält, ist indessen keine bloße Idee für die Speculation, sondern ein Ziel, dem wir selbst nachstreben, und das wir zu erreichen trachten sollen. Denn das Sittengesetz ist ein Gesetz der reinsten, der vollkommensten Moralität, ein heiliges Gesetz, das sich nicht zu den Schwachheiten der Menschen herabläßt, sondern unbedingten Gehorsam fordert, und dadurch uns die Pflicht auflegt, dem Ideal der höchsten moralischen Vollkommenheit so viel möglich, gleich zu werden. Freylich ist unsere Natur, die aus Vernunft und Sinnlichkeit zusammengesezt ist, schwach, und wird nie ganz frey von Fehlern und moralischen Unvollkommenheiten;

doch aber spüren wir ein beständiges Verlangen und Streben unserer Vernunft, den Forderungen des Gesezes Genüge zu thun, und dem Ideal der höchsten moralischen Vollkommenheit, wo nicht gleich, doch immer näher zu kommen. In diesem Leben bleiben wir noch sehr weit hinter diesem Ziel zurück; und doch haben wir das beständige Verlangen, uns demselben zu nähern. Dieser scheinbare Widerspruch in unserer Natur nöthigt uns, ein künftiges ewiges Leben zu glauben, da wir die grobe Sinnlichkeit werden abgelegt haben, und also dem Ziel, das uns die Vernunft vorhält, uns leichter nähern können; und ob wir es gleich auch dort nie ganz erreichen, nie so heilig werden, wie Gott, doch die Hoffnung haben, demselben immer näher zu rücken, ohne jemals an eine Grenze unseres Fortschreitens zu kommen, weil unsere Existenz ewig dauern wird. Also nöthigt uns die praktische Vernunft durch Vorhaltung des Ziels der höchsten moralischen Vollkommenheit, dem wir nachstreben sollen, ein künftiges ewiges Leben zu glauben.

Anmerkungen.

1. Dies Argument für das künftige Leben hat wirklich mehr Ueberzeugungskraft, als es bey dem ersten Anblick scheint. Und

ich

ich hoffe gewiß, mancher meiner Leser werde sich hierbey erinnern, daß ihm vielleicht mehrmals die Gedanken aufgestiegen sind: was hilft mir der beständige Kampf gegen das Böse, das beständige Streben, moralisch besser zu werden, da ich doch immer noch so viele Fehler und Unvollkommenheiten an mir behalte, davon ich nicht frey werden kann? Wäre es wohl der Mühe werth, um der kleinen Fortschritte willen, die ich hier in der Moralität machen kann, mir so viel Zwang anzuthun, wenn nicht ein künftiges ewiges Leben zu hoffen stünde, wo mein redliches Bestreben mit besserm Erfolg gekrönt werden, und das hier gepflanzte kleine Senfkorn meiner Moralität zu einem herrlichen Baume empor wachsen wird?

2. Ich halte es kaum für nöthig, nochmals anzumerken, daß ich hier keinen eigentlichen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele liefern wollte, sondern nur einen aus der moralischen Natur unserer Seele hergenommenen Grund des Glaubens an diese Wahrheit, einen Wink, wie Herr Mutschelle sagt: (S. 182.) „Es mag uns „wohl eben diese Erhabenheit des Zieles, „das wir hier kennen, und doch selten oder „nie in dieser Periode erreichen, ein Wink

seyn,

„seyn, daß noch eine zweyte folgen und „uns demselben näher rücken werde."

§. 172.

Aus einem sittlich guten Verhalten fließt nicht immer Glückseligkeit als eine nothwendige Folge, wie wir oben (Kap. 3.) gezeigt haben. Die Sittlichkeit giebt uns aber doch die Würdigkeit zur Glückseligkeit. Dieser Satz muß als richtig angenommen werden, wenn Würdig nicht ein leeres Wort ohne Begriff seyn soll. Unsittlichkeit macht uns der Glückseligkeit unwürdig, oder strafwürdig, wiewohl die Strafe auch nicht immer unmittelbar aus dem bösen Verhalten fließet. Daher ist unsere Vernunft geneigt, zu glauben, daß ein moralischer Weltregierer seyn müsse, der die Veränderungen der Natur und des Weltlaufs mit dem freyen Verhalten der Menschen so in Uebereinstimmung sezt, daß jeder das, was er würdig ist, oder ein mit seiner Sittlichkeit oder Unsittlichkeit proportionirliches Maaß von Glückseligkeit oder Strafe empfange.

Anmerkungen.

1. Durch das empirische Moralsystem sind seit einiger Zeit die Begriffe würdig und strafwürdig verwirret worden. Würdig=

digkeit zur Glückseligkeit legte man allen Menschen bey, weil man Glückseligkeit für den einzigen Zweck unseres Daseyns hielt. Strafwürdigkeit nahm man nur an in Rücksicht der durch die Strafe zu bezweckenden Besserung des Verbrechers, und diesen Begriff wollte man zuversichtlich auf alle göttliche und menschliche Strafen ausdehnen. Nun will ich zwar den Satz gar nicht bestreiten, daß Gott seine Strafen als Mittel zur Besserung brauche, und daß derjenige Gesetzgeber und Richter der weiseste sey, welcher sich bey allen seinen Strafgesetzen, so viel möglich, eben denselben Zweck vorsetzt. Allein dies erschöpft doch den Begriff der Strafwürdigkeit nicht. Denn die Erfahrung lehret uns, daß nicht alle Strafen Besserung bewirken; und doch ist der Begriff der Strafwürdigkeit ein so allgemeiner Begriff, daß ohne Unterschied einem Jeden, der freywillig Böses begangen hat, von dem gemeinsten Menschenverstande Strafwürdigkeit zuerkannt wird. Eben so ist es dem Sprachgebrauch und dem Urtheil des gemeinen Menschenverstandes gemäß, dem moralisch bessern Menschen eine größere Würdigkeit zur Glückseligkeit zuzuerkennen. Diese Begriffe von Würdigkeit und Strafwürdigkeit sind uns mit

dem

dem Sittengesetz so tief ins Herz gegraben, daß wir sie nie ablegen können. Und weil wir sehen, daß dieselben sich weder selbst realisiren können, (durch die natürlichen Folgen der Handlungen) noch von Menschen vollkommen realisirt werden können, weil sie nicht allwissend und allmächtig sind, also die sittliche Güte Anderer nicht richtig beurtheilen können, und auch den Weltlauf nicht in ihrer Gewalt haben, um ihn der Sittlichkeit gemäß einzurichten; so sehen wir uns gleichsam gedrungen, einen allwissenden und allmächtigen moralischen Weltregierer, d. i. einen Gott, anzunehmen.

2. Dies Argument für das Daseyn Gottes hat sowohl für den, der nach dem geraden schlichten Menschenverstand urtheilt, als auch für den Philosophen, der dem reinen Moralsystem getreu bleibt, starke Ueberzeugungskraft. Wie gewöhnlich sind nicht manche diese Behauptung bestätigenden Urtheile unter den Menschen. Wenn Jemand schwere Pflichten standhaft erfüllt, z. B. ein Kind im Dienste seiner Eltern, ein Gesunder bey Verpflegung eines Kranken u. s. w. so sagt man: Es wird ihm nicht unbelohnt bleiben, es wird ihm gewiß wohlgehen, er wird sich dadurch einen

bleiben=

bleibenden Seegen zuziehen. Und wenn von einem großen Verbrecher die Rede ist, so sagt man: Die Rache verfolgt ihn, er wird seiner Strafe nicht entgehen. Und diese Erwartung steigt und wird um so zuverläßiger, je weniger Anschein gegenwärtig vorhanden ist, daß einem Menschen seine Thaten vergolten werden. Hieraus läßt sich ganz deutlich die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Glaubens an die Existenz eines vergeltenden Gottes erkennen. — Man könnte zwar sagen, diese Erwartung einer Vergeltung würde nicht vorhanden seyn, wenn wir nicht schon vorher aus andern Gründen die Existenz Gottes glaubten. Ich antworte darauf: Der aus andern Gründen entstandene Glaube an die Existenz Gottes, und die Erwartung der Vergeltung, wirken freylich wechselseitig auf einander; jener verstärkt diese, und diese jenen. Aber diese Erwartung einer Vergeltung hängt so wenig von jenem ab, daß sie uns vielmehr auch alsdann noch, wenn wir alle speculativen Beweise für das Daseyn Gottes unbefriedigend gefunden haben, bestimmen kann, einen Gott zu glauben. Die Begriffe von Würdigkeit und Strafwürdigkeit, und die davon unzertrennliche Erwartung einer Vergeltung, sind eben so,

wie

wie das reine Sittengesetz selbst, unabhängig von theoretischer Religion in unserer praktischen Vernunft anzutreffen; unsere Vernunft würde sich schlechterdings empören müssen bey dem Gedanken, daß das Gute und Böse unvergolten bleiben würde. Also nöthigt uns die praktische Vernunft, einen Gott zu glauben. Zu weiterer Bestättigung des hier Gesagten mag folgende Stelle aus Reinholds Briefen über die kantische Philosophie (S. 98. f.) dienen:

„Ich nannte den moralischen Erkenntniß-
„grund die unerschütterliche Grundfeste
„der Religion; und ich berufe mich hier-
„über auf die Festigkeit und Evidenz, die
„er aus seiner Quelle, der praktischen Ver-
„nunft, zieht, und wovon ihm kein histo-
„rischer, und kein speculativer Beweis
„gleich kommen kann. Wer dies noch
„nicht gefühlt hat, der hat über den Grund
„des Vernunftglaubens entweder gar nicht,
„oder nur flüchtig nachgedacht; hat ihn
„über den Scheingründen, womit er sich
„bisher beholfen hat, vernachläßiget; hat
„sich von den unbestimmten Begriffen von
„moralischer Gewißheit, die bisher in
„der gelehrten Welt gäng und gäbe wa-
„ren, irre führen lassen.“

3. Im Volksunterricht kann dies Argument für das Daseyn Gottes sehr vortheilhaft benutzt werden; und es ist dem gemeinsten Verstande faßlich, wenn man folgenden Gedanken ausführt: „Der Verbrecher, „der im Verborgenen gesündigt, und also „von Menschen keine Strafe zu befürchten hat, „empfindet dennoch Unruhe und Angst in „seinem Gemüthe, weil er sich, so gerne er „auch möchte, doch des Gedankens nicht entledigen kann, daß ein Gott sey, der ihn „strafen werde. Eben so beruhigt sich der „von der Welt verkannte und verfolgte „Rechtschaffne mit dem Gedanken an einen „allwissenden und gerechten Gott.“

4. Die speculativen Beweise für das Daseyn Gottes, die unter sich selbst nicht recht zusammen hängen, erhalten erst dadurch, daß man aus Gründen der praktischen Vernunft das Daseyn Gottes voraussetzt, ein Objekt nnd Zusammenhang, da sie sonst bloße Ideen wären. „Die Kritik „der Vernunft“ — sagt Reinhold in seinen Briefen über die Kantische Philosophie (S. 96.) — „giebt der Theologie „an dem moralischen Erkenntnißgrund einen ersten Grundsatz, den ihr die Meta„physik nicht geben konnte, und sichert ihr

„damit alles dasjenige zu, was ihr die Me-
„taphysik wirklich geben kann. Denn so
„wie der moralische Erkenntnißgrund als
„der einzige probehältige fest steht, erhal-
„ten die Notionen, welche von der Onto-
„logie, Kosmologie, und Physikotheo-
„logie zum Lehrgebäude der reinen Theo-
„logie geliefert werden, auf einmal In-
„halt, Zusammenhang und durchgängige
„Bestimmung."

§. 173.

Wie das Sittengesetz und die in uns liegenden Begriffe von Würdigkeit und Strafwürdigkeit uns nöthigen, einen Gott, als moralischen Weltregierer und Vergelter anzunehmen, so dringen sie uns auch, ein künftiges Leben zu glauben. Denn wir sehen, daß in diesem Leben die Glückseligkeit nicht immer nach Würdigkeit ausgetheilet ist, und daß auch dem strafwürdigsten Verbrecher nicht immer seine verdiente Strafe widerfährt. Es muß also noch ein Leben nach diesem folgen, wo Würdigkeit und Glückseligkeit ins rechte Verhältniß kommen. Unsere Vernunft kann den Glauben an ein künftiges Leben so wenig ablegen, als die Moralbegriffe, und die Begriffe von Würdigkeit und Strafwürdigkeit, worauf er sich stützet; sie würde sich em-

pören

pören bey dem Gedanken, daß mit diesem Leben Alles aus seyn, und so vieles Gute unbelohnt, so vieles Böse unbestraft bleiben sollte.

Anmerkung.

Dies Argument läßt sich im Volksunterrichte vortreflich benutzen, die Hofnung eines künftigen Lebens zu bestärken, besonders wenn man die Existenz eines gerecht vergeltenden Gottes schon als gewiß voraussetzet, wie beym Volksunterricht jederzeit geschehen muß. Man darf alsdann die Zuhörer nur auf die tägliche Erfahrung verweisen, welche lehret, daß in dieser Welt nicht Alles vergolten wird, und so ohne Mühe zu dem Resultat leitet, daß noch ein anderes folgen müsse.

§. 174.

Diese beiden (§. 172. und 173. ausgeführte) Argumente für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, können auch auf folgende Art concentrirt auf uns selbst bezogen, und so ihre Wirkung verstärkt werden: Das Verlangen nach Glückseligkeit ist ein unauslöschlicher Grundtrieb unserer Seele, und eben so tief in unserer sinnlichen Natur gegründet, als das Sittengesetz in unserer Vernunft. Nun sind beide zwar keine nothwen-

digen oppolita, (§. 108. Anmerk. 1. 2.) aber sie liegen doch öfters gegen einander im Streit; das Sittengesetz fordert oft die Aufopferung und Verleugnung der Glückseligkeit, verbietet oft, das Verlangen nach Glückseligkeit, diesen mächtigen Grundtrieb, darin sich alle Neigungen vereinigen, zu befriedigen. Da fände sich also ein Widerspruch in uns selbst, der für uns ein unauflösliches Räthsel seyn müßte, wenn kein Gott und kein künftiges Leben wäre; ein Widerspruch in unserer Natur, bey welchem uns die nöthige Stärke zur Tugend fehlen würde; denn was sollte uns die Kraft geben, die Vorschriften des Sittengesetzes, ob wir es gleich noch so weit über alle Neigungen erhaben sähen, immer auf Unkosten unseres Grundtriebes, des Verlangens nach Glückseligkeit, zu befolgen? Allein der Glaube an Gott und an ein künftiges Leben ist der Vereinigungspunkt des Sittengesetzes und des Verlangens nach Glückseligkeit, der den Widerspruch in uns hebet, und das Räthsel auflöset. Wenn wir nemlich glauben, daß ein gerechter Gott sey, der in einem künftigen Leben unsere Glückseligkeit mit unserer Würdigkeit, glücklich zu seyn, d. i. mit unserer Sittlichkeit in richtiges Verhältniß setzen, und uns also für die Aufopferungen um des Sittengesetzes willen, entschädi-

schädigen wird; so höret der Widerspruch in unserer Natur auf. — Das Sittengesetz, das so unbedingten Gehorsam, und öfters Aufopferung aller Neigungen fordert, nöthigt uns also zu dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit, als der einzigen Bedingung, worunter es möglich ist, seinen Forderungen Folge zu leisten.

Anmerkungen.

1. Wie viel Ueberzeugungskraft das hier angeführte Argument habe, kann ein Jeder an sich selbst erfahren, der sich etwa in einsamen Stunden zuweilen fragt: Was habe ich von meinen mühsamen Bestrebungen und Aufopferungen um der Tugend willen zu erwarten? was wird mir dafür? Dann wird es ihm auf einmal aufs Herz fallen, wie ungewiß und nichtig alle natürlich gute Folgen und alle irdischen Belohnungen der Tugend sind, und er wird sich unaufhaltsam an einen fürchterlichen Scheideweg fortgerissen sehen, wo es heißt: Entweder ist Tugend eine leere Täuschung der Phantasie; oder es muß ein Vergelter und ein künftiges Leben seyn. Das erstere wird die Vernunft nie zugeben; also muß das letztere angenommen werden. — — Die ganze Kraft dieses Schlus-

ses habe ich nie lebhafter empfunden, als in der ernsten Stunde, da ich die Leiche meiner geliebtesten Mutter auf den Gottesacker begleitet hatte, und eine rührende, für sie sehr ehrenvolle Leichenrede anhörte. Sie hatte bey der redlichsten und standhaftesten Tugendübung mancherley Trübsale und Widerwärtigkeiten erduldet, hatte zwanzig Jahre vor ihrem Ende kränklich, und die letzten äusserst beschwerlich zugebracht, und lag nun entseelt in der Erde. Wie deutlich erblickte ich da die Nichtigkeit aller irdischen Belohnungen der Tugend! Wie lebhaft erwachte in mir der Gedanke: daß die Tugend leere Täuschung der Phantasie seyn würde, wenn sie in diesem Leben ihren ganzen Lohn dahin hätte! Aber wie unmöglich ward es mir zugleich, den Gedanken, daß Tugend Täuschung sey, nur zu denken, da ich auf der andern Seite den vortreflichen Charakter der Seligen durch die kunstlose Herzenssprache des Redners mit so lebhaften, und doch so wahren, Farben gezeichnet sah, daß ich, weit entfernt, die Tugend für Täuschung halten zu können, sie hier vielmehr in ihrem schönsten Glanze erblickte! O wie unerschütterlich fest ward da in mir die Ueberzeugung: Es muß ein anderes Leben

seyn, wo eine unverwelkliche Krone auf den Häuptern der Gerechten pranget, wo die, welche mit Thränen säen, mit Freuden ernten werden!

2. Es wird nun auch klar seyn, daß es ein ungerechter Vorwurf gegen das reine Moralsystem ist, wenn dessen Gegner sagen, es bekämpfe und unterdrücke den Trieb nach Glückseligkeit, gegen die Absicht Gottes, welcher uns denselben mit weisem Vorbedacht eingepflanzt habe, u. s. w. Denn das reine Moralsystem verbietet nicht schlechterdings, seine Neigungen zu befriedigen, und dadurch seine Glückseligkeit zu befördern; sondern es verbietet nur, die Beförderung eigner Glückseligkeit zu unserm höchsten Zweck zu machen, weil die Erreichung desselben doch nicht immer in unserer Gewalt steht, und schreibt uns einen höhern Zweck vor, welcher im Collisionsfall jenem vorgehen muß, nemlich den Zweck, der Glückseligkeit würdig zu werden, wobey es uns (durch den bestärkten Glauben an Gott und Ewigkeit) die Hoffnung giebt, einst diejenige Glückseligkeit zu erhalten, deren wir uns würdig gemacht haben. Wie richtig sagt daher Kant in seiner Critik der pract. Vern. (S. 234.):

„Daher ist auch die Moral nicht eigentlich

„die Lehre, wie wir uns glücklich machen,
„sondern wie wir der Glückseligkeit würdig
„werden sollen. Nur dann, wann Reli-
gion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung
„ein, der Glückseligkeit dereinst in dem
„Maaße theilhaftig zu werden, als wir
„darauf bedacht gewesen, ihr nicht un-
„würdig zu seyn."

§. 175.

Das bisher Gesagte zusammen genommen leitet uns auf die Idee vom höchsten Gut, welche sich bey jedem moralisch guten Menschen findet, und nichts anders ist, als der Wunsch, das Verlangen nach moralischer Vollkommenheit und den Trieb nach Glückseligkeit, welche nach §. 174. oft in Widerspruch stehen, einst in ewiger Harmonie und in immer wachsendem Grade befriedigt zu sehen. Wir wünschen, immer moralisch besser zu werden, vermöge unserer vernünftigen Natur, die auf die Stimme des Sittengesetzes höret; wir wünschen aber auch, immer glücklicherzu werden, vermöge des Grundtriebes unserer sinnlichen Natur. Diese beiden Wünsche zusammen genommen legen uns die Nothwendigkeit auf, einen Gott und ein ewiges Leben zu glauben, ohne welchen Glauben ihre beiderseitige gemeinschaftliche Befriedigung, d. i. das

höchste

höchste Gut, nicht als möglich gedacht werden kann. Denn da unsere Sittlichkeit und unsere Glückseligkeit nicht so unzertrennlich verbunden sind, als ob diese aus jener folgte, und da es nicht in unserer Macht steht, uns selbst glücklich zu machen; so haben wir den Glauben an Gott nöthig, als welcher uns diejenige Glückseligkeit geben kann, die mit unserer Sittlichkeit im rechten Verhältniß steht. Da wir aber die höchste Stuffe von Sittlichkeit und von Glückseligkeit nie erreichen können, so wünschen wir wenigstens ein unendliches Steigen oder Fortschreiten in beiden, und sind also auch genöthigt, eine unendliche Existenz unser selbst, d. i. ein ewiges Leben, zu glauben. Das hier Gesagte wollen wir nochmals in folgenden Worten kurz zusammen fassen: Unser vernünftiges Verlangen nach sittlicher Vervollkommnung, und unser Trieb nach Glückseligkeit, beide unserer Natur gleich wesentlich, fordern eine gemeinschaftliche, verhältnißmäsige, stets wachsende Befriedigung, d. i. wir wünschen, immer moralisch besser, und in gleichem Verhältniß immer glücklicher zu werden. Die Erfüllung dieses Wunsches ist unser höchstes Gut, wornach wir streben. Diese unserer Natur so wesentliche Idee des höchsten Guts könnte aber nicht realisirt werden, wenn kein Gott und kein künftiges Le-

ben wäre; also nöthigt uns dieselbe, einen Gott und ein künftiges Leben zu glauben.

Anmerkung.

Es wird ohne mein Erinnern eingesehen werden, daß dieser §. eigentlich kein neues Argument enthält, sondern nur die in den vorhergehenden §§. enthaltenen Argumente concentrirt und unter einen neuen Gesichtspunkt gebracht darstellt.

§. 176.

Alles, was wir bisher (§. 169—175.) gesagt haben, zeigt zur Genüge, daß unsere ganze Natur aus Räthseln und Widersprüchen, Gesetzen ohne Wirkung, Trieben ohne Befriedigung, Verlangen ohne Objekt, Ideen ohne Wirklichkeit u.s.w. zusammen gesetzt wäre, wenn wir nicht bey dem reinen Sittengesetz auch einen Gott und ein künftiges Leben glaubten. Das reine Sittengesetz ist es, dessen Bewußtseyn uns die Widersprüche in unserer Natur entdeckt, die nur durch den Glauben an Gott und Ewigkeit gehoben werden können. Hätten wir kein reines Sittengesetz in uns, so dürften wir, wie die Thiere, bloß unsern sinnlichen Trieben folgen, und da wäre es denn auch nicht so gar widersprechend, zu denken, wir würden einst, wenn wir so viel Glückselig-

keit

keit genossen, als uns möglich war, wieder in unser erstes Nichts zurückfallen. Aber ein Sittengesetz, das uns gebeut, unsere Neigungen öfters unbefriedigt zurück zu weisen, ohne Hoffnung, jemals durch Befolgung dieses Gesetzes irgend ein höchstes Gut zu erlangen, das wäre ein offenbarer Widerspruch in unserer Natur. Diese Betrachtungen wirken in uns einen Glauben an Gott und Unsterblichkeit, der viel fester steht, als alle auf speculative Beweise gegründete Ueberzeugung, weil er aus der Betrachtung unserer eignen Natur entstanden ist. Diesen Glauben an Gott und Unsterblichkeit, welcher auf dem Sittengesetz oder der praktischen Vernunft beruht, nennet Kant deswegen einen praktischen oder moralischen Glauben, und die Wahrheiten, daß ein Gott und ein künftiges Leben sey, nennt er Postulate der praktischen Vernunft, d. h. solche Wahrheiten, welche die praktische Vernunft — zwar nicht demonstriret, aber doch von uns fordert, (postulirt, uns die Nothwendigkeit auflegt) sie zu glauben, um unsere Natur nicht mit sich selbst in unauflößlichem Widerspruch zu sehen.

Anmerkung.

Der moralische Glaube kann gewiß das Herz für die Grundwahrheiten der Religion

mehr

mehr erwärmen, und ihnen also auch mehr Einfluß zu unserer Beruhigung und Besserung verschaffen, als alle metaphysischen Beweise für diese Grundwahrheiten. Gott, der Richter und Vergelter unserer Handlungen, ist uns doch ungleich näher, und hat mehr Einfluß auf unser moralisches Verhalten, als Gott, das vollkommenste, unendliche, nothwendige (aber auch für uns unbegreifliche) Wesen. „Die Gott„heit der gewöhnlichen sogenannten philo„sophischen Religion" — sagt Reinhold Br. üb. d. Kant. Phil. (S. 107. f.) — „ist freylich nicht unmoralisch; denn sie „hat, genau untersucht, eigentlich gar „nichts mit der Sittlichkeit zu thun, und „ihre Bekenner haben gemeiniglich nur in „so ferne Religion, als sie dem Vernunft„glauben, dessen überredende Kraft sie „durch eine sehr natürliche Erschleichung „auf Rechnung ihrer Metaphysik setzen, „Gehör geben. Wirklich ist die Theologie „der consequenteren Deisten, wie ihr Er„kenntnißgrund, ganz speculativ, ein Ge„dankending, ohne Zusammenhang mit ih„rer Moral." — Eben so verhält sichs mit den Begriffen von einem künftigen Leben. Der Begriff eines Zustandes der Vergeltung, da wir also nach einem tugendhaf-

ten

ten Leben gewiß angenehme Empfindungen, und wahrscheinlich Erinnerung unseres vergangnen Zustandes, und Umgang mit unsern ehemaligen Freunden, als wesentliche Stücke der uns denkbaren höchsten Glückseligkeit, zu hoffen haben, hat doch gewiß mehr Tröstliches, mehr Aufmunterung zur Tugend, bey sich, als der metaphysische Begriff von der Unzerstörbarkeit der Seele als einer einfachen denkenden Substanz. Auch hiermit stimmt Reinhold überein (S. 189. f.): „Weiß er nun von keinem „andern Erkenntnißgrunde des zukünftigen Lebens, als demjenigen, der von „jenen unbekannten Beschaffenheiten, der „Einfachheit, Substanzialität u. s. w. hergenommen ist: so kann er, der scharf und „richtig denkt, sich nur in so fern ein fortgesetztes Daseyn nach dem Tode versprechen, „als er das besagte Etwas ist, „auf welches keine der ihm bekannten Bestimmungen wirklicher Gegenstände paßt, „und bey dem er sich nichts als das Subjekt derjenigen Vorstellungen denken kann, „die er während seines Lebens wahrgenommen hat, und von denen er nicht „wissen kann, ob er sie auch dann noch „wahrnehmen wird, wenn mit seinem Körper dasjenige Beharrliche im Raume,

„woran

„woran das empirische Bewußtseyn seiner „Persönlichkeit gebunden war, weggefal„len seyn wird. Da also die metaphy„sisch demonstrirte Fortdauer nach dem Tode „nur dasjenige trift, was er von seinem „Selbste nicht kennt, alles dasjenige aber, „was er während seines Lebens kennen ge„lernt hat, entweder geradezu von der „künftigen Existenz ausschließt, oder we„nigstens darüber in Ungewißheit läßt: „so muß dem consequenten Denker sein künf„tiges Daseyn in der unsichtbaren Welt „ungefähr eben so gleichgültig seyn, als „sein voriges Daseyn im Reiche der Mög„lichkeiten."

§. 177.

Mehr als der moralische Glaube ist uns in diesem Leben nicht gewährt; apodiktische Demonstrationen jener Religionswahrheiten sind bisher vergeblich versucht worden; und sie sind auch nicht nothwendig, da die Kenntniß und Verbindlichkeit unserer Pflichten nicht auf der Ueberzeugung von jenen Wahrheiten beruhet (Kap. 2.), sondern auf dem reinen Sittengesetz, das für sich selbst besteht, und des Glaubens an jene Wahrheiten nicht bedarf, um die Gültigkeit seiner Vorschriften davon abzuleiten, sondern nur, um uns sinnlichen Menschen ihre Befolgung zu erleichtern.

§. 178.

§. 178.

Ohne Zweifel hätte der Urheber unserer Vernunft, ihr auch die Kraft verleihen können, sein Daseyn und unsere ewige Fortdauer mit solcher Gewißheit zu erkennen, wie wir die Wahrheit einer mathematischen Demonstration einsehen. Allein aus weisen Absichten that er es nicht; der Werth unserer Tugend würde dabey unendlich viel verlohren haben. Die Furcht vor der gewiß zu erwartenden Strafe, und die Hoffnung der gewiß zu erwartenden Belohnung (welche unter die von Kant so genannten materialen, d. h. unsere Neigungen afficirenden, Triebfedern gehören) würden dann so mächtig auf uns wirken, und auf die Hervorbringung unserer guten Handlungen einen solchen Einfluß haben, daß keine Handlungen mehr bloß durch reine Achtung für das Gesetz, (als die formale, nur die Vernunft afficirende, Triebfeder) die doch allein den sittlichen Werth derselben bestimmt, gewirkt werden würden. Was aus Achtung für das Gesetz geschehen soll, würde alsdann bloß aus Hoffnung oder aus Furcht geschehen, und also keine reine Moralität, keine wahre Tugend, mehr Statt finden.

Anmerkungen.

1, Diesen Gedanken noch besser ins Licht zu setzen, rücke ich eine vortrefliche Stelle

aus

aus Kants Critik der prakt. Vern. (S. 264 — 266.) hier ein, wo er von dem Unvermögen der speculativen Vernunft, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu demonstriren, redet, und dann so fortfährt: „Also scheint die Natur hier uns „nur stiefmütterlich mit einem zu unserm „Zwecke benöthigten Vermögen versorgt zu „haben. Gesetzt nun, sie wäre hierin un„serm Wunsche willfährig gewesen, und „hätte uns diejenige Einsichtsfähigkeit, oder „Erleuchtung ertheilt, die wir gerne besi„zen mögten, oder in deren Besitz Einige „wohl gar wähnen sich wirklich zu befin„den, was würde allem Ansehen nach wohl „die Folge hievon seyn? — — — Statt „des Streits, den jetzt die moralische Ge„sinnung mit den Neigungen zu führen hat, „in welchem, nach einigen Niederlagen, „doch allmählich moralische Stärke der „Seele zu erwerben ist, würden Gott und „Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Maje„stät, uns unabläßig vor Augen liegen, „(denn, was wir vollkommen beweisen „können, gilt in Ansehung der Gewißheit, „uns so viel, als wovon wir uns durch den „Augenschein versichern.) Die Uebertre„tung des Gesetzes würde freylich vermie„den, das Gebotene gethan werden; weil

„aber

„aber die Gesinnung, aus welcher Hand-
„lungen geschehen sollen, durch kein Ge-
„bot mit eingeflößt werden kann, der Stachel
„der Thätigkeit hier aber sogleich bey Hand,
„und äusserlich ist, die Vernunft also sich
„nicht allererst empor arbeiten darf, um
„Kraft zum Widerstande gegen Neigungen
„durch lebendige Vorstellung der Würde
„des Gesetzes zu sammeln, so würden die
„mehresten gesetzmäßigen Handlungen aus
„Furcht, nur wenige aus Hoffnung, und
„gar keine aus Pflicht geschehen, ein mo-
„ralischer Werth der Handlungen aber,
„worauf doch allein der Werth der Person,
„und selbst der der Welt in den Augen der
„höchsten Weisheit, ankommt, würde gar
„nicht existiren. Das Verhalten der Men-
„schen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt
„ist, bliebe, würde also in einen bloßen
„Mechanismus verwandelt werden, wo,
„wie im Marionettenspiel, alles gut ge-
„sticuliren, aber in den Figuren doch kein
„Leben anzutreffen seyn würde. Nun, da
„es mit uns ganz anders beschaffen ist, da
„wir, mit aller Anstrengung unserer Ver-
„nunft, nur eine sehr dunkele und zwey-
„deutige Aussicht in die Zukunft haben,
„der Weltregierer uns sein Daseyn und
„seine Herrlichkeit nur muthmaßen, nicht

„erblicken, oder klar beweisen läßt, dage-
„gen das moralische Gesetz in uns, ohne
„uns etwas mit Sicherheit zu verheißen,
„oder zu drohen, von uns uneigennützige
„Achtung fodert, übrigens aber, wenn
„diese Achtung thätig und herrschend ge-
„worden, allererst alsdann, und nur da-
„durch, Aussichten ins Reich des Ueber-
„sinnlichen, aber auch nur mit schwachen
„Blicken erlaubt: so kann wahrhafte sitt-
„liche, dem Gesetz unmittelbar geweihte
„Gesinnung statt finden, und das vernünf-
„tige Geschöpf des Antheils am höchsten
„Gute würdig werden, das dem moralischen
„Werthe seiner Person und nicht bloß sei-
„nen Handlungen angemessen ist. Also
„mögte es auch hier wohl damit seine Rich-
„tigkeit haben, was uns das Studium der
„Natur und des Menschen sonst hinreichend
„lehrt, daß die unerforschliche Weisheit,
„durch die wir existiren, nicht minder ver-
„ehrungswürdig ist, in dem, was sie uns
„versagte, als in dem, was sie uns zu
„Theil werden ließ."

2. Noch eine Bemerkung muß ich zur Vermeidung alles Mißverstandes hier beyfügen. Ich habe oben (§. 174.) gesagt, der Glaube an Gott und Unsterblichkeit müsse uns die Kraft zur Befolgung des

Sitten-

Sittengesetzes geben, und wir werden sogleich noch weiter davon reden; das streitet aber gar nicht mit der so eben angeführten Stelle Kants. Man stelle sich nur folgende Unterscheidung recht deutlich vor: Wenn unser Glaube an Gott und Unsterblichkeit aus Gründen der speculativen Vernunft abgeleitet wäre, so flösse er ja aus einer fremdartigen Quelle, nicht aus dem Sittengesetz, und würde also durch seinen Einfluß auf unsere Handlungen, die nun nicht mehr aus reiner Achtung für das Gesetz geschähen, ihren moralischen Werth vermindern oder gar vernichten; aber der moralische Glaube an Gott und Unsterblichkeit, der sich nicht auf speculative Beweise, sondern auf das Sittengesetz selbst gründet, (§. 176.) kann durch seinen Einfluß auf unsere Handlungen ihrem moralischen Werthe keinen Abbruch thun, weil er aus keiner fremden, sondern aus eben derselben Quelle fließt, aus welcher alle moralisch gute Handlungen fließen müssen, nemlich aus dem Bewußtseyn des Sittengesetzes, oder aus der practischen Vernunft. — Selbst dieser moralische Glaube hat etwas Verdienstliches, oder einen moralischen Werth, denn er ist ein Beweis, daß wir Achtung für das Sittengesetz haben, ohne welche

er nicht vorhanden wäre; da hingegen der Glaube an die Existenz Gottes, und an Unsterblichkeit, wenn diese sich mit mathematischer Gewißheit demonstriren ließen, gar nichts verdienstliches mehr hätte, und aufhörte, Glaube zu seyn, denn — sagt Paulus Röm. 8, 24. — „die Hoffnung, „die man siehet, ist nicht Hoffnung; wie „kann man das hoffen, das man siehet?"

3. Möchte doch der Inhalt dieses §. und der beygefügten Anmerkungen von denjenigen Predigern wohl beherziget werden, die bloß durch die Hoffnung der Belohnungen des Himmels, und durch die Furcht vor der Hölle ihre Zuhörer bessern wollen, und dabey versäumen, ihre moralische Natur auszubilden, und ihnen Achtung für das reine Sittengesetz einzuflößen. Sie werden durch diese Methode keine ächt moralische Gesinnung, keine reine Tugend gründen, und höchstens nur die Ausbrüche des Lasters vermindern können. Jene Triebfedern der Hoffnung und der Furcht sind nur alsdann zur Beförderung der Tugend brauchbar, wenn erst Achtung für das reine Sittengesetz vorhanden ist. (Davon unten Kap. 8. ein Mehreres.)

§. 179.

§. 179.

Das reine Sittengesetz befördert also, wie wir bisher gezeigt haben, den Glauben an die vornehmsten theoretischen Religionswahrheiten. Und der gestärkte Glaube an diese Wahrheiten dient wiederum dem reinen Sittengesetz zur Stütze, oder vielmehr zur Vormauer, um die Angriffe der Neigungen auf dasselbe abzuwehren; er erleichtert also die Befolgung des Sittengesetzes, und giebt uns Kraft zur Tugend. Dieß ist eine so klare Thatsache, daß sie keines weitern Beweises bedarf. (Doch werden wir sie §. 181. noch etwas ausführlicher zu erläutern suchen.)

§. 180.

Das Sittengesetz würde freylich seine ganze objective Gültigkeit behalten, auch ohne den Glauben an Gott und Unsterblichkeit. Denn wir haben schon oben (Kap. 2.) ausführlich gezeigt, daß Moralität gar nicht auf theoretischer Religion beruhet, sondern von derselben ganz unabhängig für sich selbst besteht. Alle Pflichten würden also noch ihre vollkommene Gültigkeit behalten, wenn auch kein Gott und kein künftiges Leben wäre, oder wenn wir nicht daran glaubten; denn wir hät-

ten doch noch immer die Vernunft, und das in ihr gegründete Sittengesetz.

§. 181.

Indessen würde ohne den Glauben an Gott und Unsterblichkeit das Sittengesetz in seiner ganzen Heiligkeit doch nicht mehr die Kraft haben, uns zur Befolgung seiner Vorschriften zu bewegen, weil wir keine bloß vernünftige, sondern auch sinnliche, Wesen sind. Unsere Neigungen würden sich darein mischen, und die Frage aufwerfen: Was wird uns dafür, wenn wir dem Sittengesetz folgen? Und weil sich ohne den Glauben an Gott und Ewigkeit keine befriedigende Antwort auf diese Frage finden ließe, so würde man doch endlich das Gesetz bey Seite setzen, und lieber den Neigungen Gehör geben. Das Gesetz bestehet also zwar für sich, und entlehnt seine Gültigkeit nirgend anders woher, alle vernünftige Wesen müssen es für gültig erkennen; aber der Glaube an die Religion muß uns mit der nöthigen Kraft ausrüsten, um den Neigungen widerstehen zu können; muß das Gewicht des Sittengesetzes verstärken, um den Neigungen in der andern Schaale das Gegengewicht zu halten; muß dem Trieb nach Glückseligkeit, der in diesem Leben bey der Befolgung des Sittengesetzes seine Rechnung

nicht findet, ein anderes Ziel, nemlich die Vergeltung eines künftigen Lebens, vorstecken, um den Widerspruch, worin dieser Trieb mit dem Sittengesetze steht, zu heben. — — Vielleicht wird die Sache durch folgende von Kant gemachte Unterscheidung noch etwas deutlicher. Das Gesetz ist die objective Triebfeder unsers Willens; aber der Glaube an Gott und Ewigkeit, und die Hoffnung der Vergeltung sind subjective Triebfedern. Wären wir bloß Vernunft, so hätten wir an der objectiven Triebfeder schon genug, d. i. die bloße Vorstellung des Gesetzes würde dann schon hinreichen, uns zu seiner Befolgung zu bestimmen: da wir aber nicht bloß vernünftige, sondern auch sinnliche Wesen sind, mit Neigungen versehen, die Befriedigung fordern, so haben wir noch subjective Triebfedern nöthig, wenn wir zur Befolgung des Sittengesetzes bestimmt werden sollen, d. h. zu der Vorstellung des Gesetzes muß noch der Glaube an theoretische Religion hinzu kommen, wenn wir die Kraft erlangen sollen, dasselbe zu befolgen.

Anmerkungen.

1. Dies ist der einzig richtige Gesichtspunct, aus welchem die vor einigen Jahren zu Leiden aufgeworfene Preißfrage,

(davon Herr Professor Jakob in Halle den Preiß erhalten hat) beurtheilt und beantwortet werden muß: An sunt officia, quæ demonstrari nequeunt, nisi posita animorum immortalitate? Diese wichtige Frage verursachte mir damals, als sie aufgeworfen wurde, vieles Nachdenken, aber nicht eher kam ich damit aufs Reine, als bis ich durch das Studium der Kantischen Moralphilosophie endlich einsehen lernte, daß Folgendes die Grundzüge einer richtigen Beantwortung enthalten müsse: Alle Pflichten lassen sich ohne den Glauben an Unsterblichkeit demonstriren, d. h. aus dem Sittengesetz (als der objectiven Triebfeder) läßt sich ihre Verbindlichkeit zeigen; allein keine derselben würde bloß durch diese Demonstration uns hinlänglichen Antrieb zu ihrer Befolgung geben, wenn nicht der Glaube an Unsterblichkeit (als eine subjective Triebfeder) hinzu käme.

2. Mit dem Glauben an Gott hat es gleiche Bewandniß, wie mit dem Glauben an Unsterblichkeit; die Pflichten würden ihre objective Gültigkeit behalten, der Unterschied zwischen gut und bös, recht und unrecht, würde immer bleiben, wenn auch

kein Gott geglaubt würde; aber es würde den Menschen der Antrieb fehlen, das Gute zu thun und das Böse zu unterlassen. Der ewige Widerspruch oder Streit des Gesetzes und der Neigungen, den sie in sich selbst fühlten, und zu dessen Beylegung sie keine Möglichkeit sähen, würde sie in einen Zustand fühlloser Verzweiflung stürzen, in welchem sie endlich gegen die Stimme des Sittengesetzes betäubt, blindlings ihren Neigungen und Lüsten gehorchen würden. — — Wem fällt hierbey nicht die Gellertsche Erzählung von einem unglaubigen Prinzen und seinem frommen General ein, wo der Prinz redend eingeführt wird, wie er den General wegen seiner Treue und Redlichkeit lobet; doch endlich fährt er fort: — — nur — den frommen Aberglauben, Nur den verlaßt! —

„Nein den verlaß ich nicht!“
Auch dann nicht, wenn ichs euch befehle?
„Nein! Gott ist Herr von meiner Seele,
„Und alle Fürsten sind es nicht!“
Wie aber, wenn ich Herr von eurem Leben wäre?
„Das sind Sie! und ich habs in mehr als einer Schlacht,
„Für Sie, mein Prinz! für Sie gewagt!
„Und jetzt wag' ichs zu Gottes Ehre!“

(Der Glaube an Gott gab ihm die Kraft, Königsgunst, zeitliches Glück, ja selbst das Leben zu verachten, sobald er dieß Alles nicht anders, als durch Uebertretung seiner Pflicht, erhalten konnte:)

Da rief der Prinz, wie, wenn nun keiner wäre?

„Dann hätt' ich Lust, ein Böswicht zu seyn!

„Und würde, wär kein Gott, auch keinen König scheun!

„Und meiner würden in dem Heere

„Gewiß noch viele Tausend seyn!

„Dieß, Prinz! dieß fließt aus Ihrer Lehre!"

(Dann hätt' ich Lust, ein Böswicht zu seyn! Das Wort Böswicht behielte alsdann zwar noch immer seine Bedeutung, der Unterschied zwischen gut und böse bliebe; aber ich hätte alsdann Lust, meine Neigungen und Begierden reizten mich, ein Böswicht zu seyn, und ich würde ihnen folgen, weil kein Glaube an Gott und Ewigkeit mich mehr zurückhielte.)

3. Um einem möglichen Mißverstand vorzubeugen, muß ich hier noch folgende Anmerkung beyfügen: Wenn wir sagen, daß die Hoffnung eines künftigen Lebens

und der dort zu erwärtenden Vergeltung uns Kraft geben müsse, dem Sittengesetz Folge zu leisten; so glaube Niemand, daß wir die sittliche Güte der Handlungen auf die darauf folgende Glückseligkeit gründen, oder aus dem Princip der eignen Glückseligkeit herleiten, wie die Empiristen thun. Es ist hier ein großer Unterschied. Die Empiristen sagen: Was glückselige Folgen hat, in diesem oder in jenem Leben, das ist sittlich gut; sie machen also die Glückseligkeit zum Principium cognoscendi der sittlichen Güte, wogegen wir Kap. 3. gestritten haben. Wir hingegen setzen das Principium cognoscendi der sittlichen Güte in das Sittengesetz, und sagen: Was sittlich gut ist, was mit dem Sittengesetz übereinstimmt, das wird einst glückselige Folgen für uns haben, es geschehe nun in diesem oder in einem andern Leben, und zwar solche Folgen, die nicht gerade nothwendig aus der Tugend fließen müssen, sondern durch einen gerechten Weltregierer damit verbunden werden. Und die Hoffnung dieser glückseligen Folgen, die Gott mit der Tugend verbinden wird, giebt uns Kraft zur Befolgung des Sittengesetzes, wenn gleich dieselbe allem menschlichen Ansehen nach, und dem Lauf der Natur

tur zufolge, uns keine angenehme Folgen zu versprechen, sondern vielmehr unselige Folgen zu drohen scheint.

4. Also gründen wir auch die Verbindlichkeit, das Sittengesetz zu halten, nicht auf die Erwartung der künftigen Vergeltung; sondern diese muß jene nur in praxi unterstützen. Wie deutlich hat Reinhold in seinen Briefen üb. d. Kantische Philosophie (S. 163. f.) diesen Unterschied gemacht: „Ich unterscheide die beiden folgenden Sätze: Das Sittengesetz muß „beobachtet werden, weil künftige Belohnungen und Strafen darauf gesetzt sind; „— und: weil das Sittengesetz beobachtet werden muß, sind künftige Belohnungen und Strafen darauf gesetzt. Die „Ueberzeugung von dem erstern dieser Sätze „kann zwar Handlungen hervorbringen, „die vollkommen die Aussenseite und die „wohlthätigen äusseren Folgen der moralischen an sich haben, sie kann überhaupt „als Vorbereitung zur moralischen Bildung „beytragen. Sie kann, sage ich, und sie „kann es nur in der Voraussetzung, daß „die äussere Handlung, wodurch sich der „Glaubige den Himmel erhandeln und von „der Hölle loskaufen will, wirklich dem

Sit-

„Sittengesetze angemessen ist. Allein sie
„muß jede eigentliche moralische Handlung
„unmöglich machen, weil sie die uneigen-
„nützige Gesinnung erstickt, die der Sitt-
„lichkeit wesentlich ist. Dem zweyten
„Satze hingegen liegt diejenige Ueberzeu-
„gung zum Grunde, welche die moralische
„Gesinnung mit der Erwartung künftiger
„Belohnungen und Strafen vereinigt, die
„äusseren Beweggründe der Hoffnung und
„Furcht der innern Verbindlichkeit des
„Sittengesetzes unterwirft, und die letztere
„geltend macht, ohne sie der Unterstützung,
„die ihr die erstere gewähren kann und muß,
„zu berauben."

§. 182.

Auch die geoffenbarte Religion der Christen erhält durch das reine Moralsystem neue Bestättigung. Wenn wir durch dasselbe von der Heiligkeit des Sittengesetzes, und von der ewigen Wahrheit der Begriffe von Recht und Unrecht überzeugt sind, und zugleich erkennen, wie unentbehrlich zur Befolgung des Sittengesetzes der Glaube an Gott und Unsterblichkeit sey; (§. 181.) und sehen dann, wie in der christlichen Offenbarung nicht nur die reinste Moral, ganz unserm Vernunftgesetz gemäß, gelehret werde, (welches wir

unten

unten Kap. 7. ausführlicher zeigen werden) sondern auch der Glaube an Gott und Unsterblichkeit zur vornehmsten Bedingung einer reinen Sittlichkeit gemacht, und auf eine allgemeinfaßliche Art bestättigt und befestigt werde; so müssen wir gegen diese Offenbarung eine so unbegrenzte Hochachtung empfinden, als keine historische Vertheidigung der Wahrheit der christlichen Religion uns einflößen kann. Wer auf diese Art von dem hohen Werth der Bibel überzeugt worden, dem werden dann gewiß auch ihre licht- und kraftvollen Ausspräche bald zur Bestärkung seines Glaubens, bald zur Beförderung seiner Tugend, unendlich viel nützen können. (Siehe davon unten Kap. 8.) Kurz, auf keinem Wege kann man von der Göttlichkeit unserer Religion so fest überzeugt werden, als wenn man von dem reinen Sittengesetz in uns ausgeht.

Anmerkungen.

1. Den Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion, der aus ihrer Vernunftmäßigkeit genommen wird, haben zwar die Apologeten des Christenthums von jeher unter andern Beweisen mit gebraucht, aber nur als einen Nebenbeweis; sie stellten ihn dadurch in Schatten, daß sie den historischen aus Weissagungen und Wundern hergenom-

genommenen Beweisen allzuviel Kraft beylegten, und den größten Theil ihrer voluminösen Apologien damit anfüllten. Doch jetzt fängt man an, einzusehen, daß die historischen Beweise ohne jenen wenig oder gar keine Kraft haben, und giebt sich daher nur Mühe, zu zeigen, daß der Inhalt der christlichen Religion mit den Aussprüchen der Vernunft übereinstimme, sowohl in Ansehung ihrer Glaubenslehren, als ihrer Gebote. Wenn wir dieß bewiesen haben, so haben wir Alles gewonnen. Dieser Gesichtspunkt wird uns durch das reine Moralsystem recht nahe und deutlich vor Augen gebracht. Denn nach diesem System ist das reine Sittengesetz das erste und höchste, was unabhängig von aller Erfahrung und von aller theoretischen Religion in unserer Seele liegt, und woraus erst der Glaube an die Wahrheiten der theoretischen Religion abgeleitet wird. Wenn uns nun eine Offenbarung oder eine positive Religion bekannt wird, darin nicht nur die Forderungen des Sittengesetzes in ihrer vollkommenen Reinheit und Allgemeinheit uns zu beobachten vorgeschrieben, sondern auch die daraus fließenden theoretischen Religionswahrheiten als gewiß und unbezweifelt aufgestellt, und durchaus mit jenen Gebo-

ten in die genaueste Verbindung gesetzt werden (welches Alles sich bey der christlichen Religion findet, wie sich unten Kap. 7. zeigen wird): so können wir keinen Anstand nehmen, den Inhalt dieser Religion, auch ohne Rücksicht auf die darin enthaltenen Wundergeschichten, für Wahrheit, die Gott den Menschen (es sey nun mittelbar oder unmittelbar) offenbaret hat, und mithin diese ganze Religion für eine göttliche Religion zu halten.

2. Die Zeiten haben sich so sehr geändert, der Wunderglaube der alten Welt hat einen so starken Stoß erlitten, daß man jetzt, weit entfernt, die Wahrheit der christlichen Religion noch aus den Wundern beweisen zu können, vielmehr Mühe hat, die Möglichkeit und Glaublichkeit der Wunder selbst zu retten. Viele Denker, welche gegen die vornehmsten Glaubens- und Sittenlehren des Evangeliums nichts einzuwenden haben, stoßen sich nur an den darin enthaltenen Wundergeschichten, und an der übernatürlichen Art der Offenbarung. Wie höchst nothwendig ist es also, woferne der ganze Inhalt des Evangeliums gerettet werden soll, zuerst mit Hülfe des reinen Moralsystems die Vernunftmäßigkeit seiner

Glaubens-

Glaubens- und Sittenlehren zu zeigen! Denn dadurch werden wir erst zu dem Schluß geleitet, daß es nicht so ganz unglaublich seyn könne, daß Gott, um eine so vortreffliche, vernunftmäßige Lehre, als die Lehre des Evangeliums ist, den damals noch unwissenden und unphilosophischen Menschen zu offenbaren, und sie unter ihnen auszubreiten, sich übernatürlicher Mittel und Wunder bedient habe. Aber auch selbst diejenigen, die solches nicht glauben wollen, denen die Wunder noch immer ein unübersteiglicher Stein des Anstoßes sind, die dürfen uns Prediger der christlichen Religion dann doch nicht mehr lästern, als ob wir dem Volk vorsätzlichen Aberglauben und Unsinn predigten, wenn sie nemlich sehen, daß wir nicht die Wundergeschichten, sondern die Sittenlehre des Evangeliums, als die Hauptsache behandeln, auf diese vortrefliche Sittenlehre unser vornehmstes Augenmerk richten, sie den unverwerflichen Aussprüchen der reinen Vernunft gemäß vortragen, und die Geschichte ihrer Bekanntmachung, nebst den darein verflochtenen Wundergeschichten, ihr nur als ein historisches Gewand umlegen, dasselbe aber doch von dem Körper selbst gehörig absondern, indem wir zeigen, warum dieser Körper,

der freylich für eine gebildete Vernunft genug eigenthümliche Reize hat, und daher in unsern Tagen jenes Gewandes nicht mehr so nothwendig bedarf, vor etlichen tausend Jahren dessen bedurfte, um vor der damaligen Welt mit dem nöthigen Glanz und Würde erscheinen zu können.

3. Durch das reine Moralsystem wird also nicht nur die natürliche, sondern auch die geoffenbarte Religion bestätigt; und eine solche Bestätigung ist der Religion überhaupt jetzt nothwendig, da ihre Geringschätzung täglich mehr überhand nimmt. Nur auf dem moralischen Wege können wir hoffen, derselben ihr gebührendes Ansehen wieder zu verschaffen. Ich kann mich nicht enthalten, folgende merkwürdige Stelle aus Reinholds Br. über d. Kant. Philos. (S. III. f.) hier einzurücken: „Das Evangelium des reinen Herzens hat in jenen Zeiten durch die Festsetzung des einzigen Mittelbegriffs, der von Religion zur Moral „durch den Weg des Herzens führt, die Moral mit der Religion vereinigt. Gegenwärtig, da der traurige Zustand der Religion, so wie sie von Philosophen zum „metaphysischen Gedankending, und von „Schwärmern zum mystischen Unsinne her-

abge-

„abgewürdiget worden ist, nichts geringe-
„res als einen allgemeinen Unglauben be-
„fürchten läßt; gegenwärtig haben wir
„ein Evangelium der reinen Vernunft
„erhalten, welches die Religion durch Ver-
„einigung derselben mit der Moral rettet,
„indem es den einzigen Erkenntnißgrund
„festsetzet, der von Moral zur Religion
„durch den Weg der Vernunft führt;
„den einzigen, der das Daseyn Gottes
„über alle Einwürfe hinaus hebt, denen
„die bisherigen historischen und metaphysi-
„schen Beweise ausgesetzt waren; den ein-
„zigen, der alle religiösen Traditionen be-
„richtiget und bewährt, allen metaphysi-
„schen Notionen von der Gottheit zusam-
„menhang, Haltung und ein Interesse giebt,
„das für Kopf und Herz gleich wichtig ist;
„den einzigen endlich, welcher der reinen
„Religion der Vernunft, die er unerschüt-
„terlich begründet, Einheit des Systems
„gewährt, und ihr, weil er für alle Men-
„schen, für den gemeinsten, so wie für
„den aufgeklärtesten Verstand gemacht ist,
„eben dieselbe Ausbreitung verspricht, die
„der reine Lehrbegriff des Christenthums
„der Moral verschafft hat.“

4. Dieſo eben angeführte Stelle Reins-
holds, eines starken Vertheidigers des rei-

nen Moralsystems, zeigt hinlänglich, was wir in diesem §. zu beweisen suchten, daß nemlich die treuen Anhänger dieses Systems eine große Ehrfurcht für die reine Lehre des Evangeliums empfinden müssen. Wer Reinholds vortrefliche Briefe üb. d. Kant. Philos. ganz lieset, wird die große Wahrheit, daß das reine Moralsystem und die Lehre des Evangeliums immer zu einerley Zwek wirken, herrlich bestätigt sehen. — — Ich nehme mir die Freyheit, dieses noch mit einer Stelle aus einem eigenhändigen Briefe Kants an Herrn Professor Jung in Marburg, zu belegen, den ich zu sehen Gelegenheit hatte, und der also anhebt: „Sie sehen, theuerster Mann! „alle Untersuchungen, die die Bestimmung „des Menschen angehen, mit einem Interesse an, das Ihrer Denkungsart Ehre „macht. — — — Sie thun auch daran „sehr wohl, daß Sie die letzte Befriedigung „Ihres nach einem sichern Grund der Lehre „und der Hoffnung strebenden Gemüths im „Evangelium suchen, diesem unvergänglichen Leitfaden wahrer Weisheit, mit welchem nicht allein eine ihre Speculation „vollendende Vernunft zusammen trifft, sondern daher sie auch ein neues Licht in Ansehung dessen bekömmt, was, wenn sie

„gleich ihr ganzes Feld durchmessen hat,
„ihr noch immer dunkel bleibt, und wovon
„sie doch Belehrung bedarf.“

§. 183.

So haben wir denn gesehen, wie Moralität und Religion sich wechselseitig unterstützen. Je fester ein Mensch an Gott und Unsterblichkeit glaubt, je lebendiger dieser Glaube in seinem Herzen, je gegenwärtiger er ihm bey allen seinen Handlungen ist, desto leichter wird es ihm, die Gebote des Sittengesetzes zu befolgen. Und hinwiederum je sittlich besser ein Mensch ist, je lebhafter er das Sittengesetz beständig vor Augen hat, je mehr Fertigkeit er in dessen Befolgung erlanget, desto fester wird auch sein Glaube an die Religion werden, desto weniger wird derselbe durch die Sophismen der speculirenden Vernunft, oder durch lose Geschwätze und Spöttereyen, wankend werden, desto unerschütterlicher wird er stehen, denn er beruhet auf einem ewig festen und sichern Grund.

Anmerkung.

„Darum wer diese meine Rede hört, und
„thut sie“ — so schloß der vortreflichste Sittenlehrer die Rede, darin er den Kern seiner Moral zusammengedrängt hatte —

Matth. 7. 24 — 27. — „den vergleiche „ich einem klugen Manne, der sein Haus „(sein Religionssystem, seinen Glauben, „seine Hoffnungen) auf den Felsen (die „ewig gültigen Aussprüche des reinen Sit„tengesetzes) bauete; da nun ein Platzre„gen fiel, und ein Gewässer kam, und we„heten die Winde, und stießen an das Haus, „(da allerhand Zweifel, Sophismata der „Religionsfeinde, nebst widrigen Schicksa„len den Glauben an Gott und Ewigkeit „bestürmten) fiel es doch nicht, denn es „war auf einen Felsen gegründet. Und „wer diese meine Rede hört, und thut sie „nicht, der ist einem thörichten Manne gleich, „der sein Haus (seinen Glauben) auf den „Sand bauete (auf Speculationen, meta„physische Spitzfündigkeiten, Traditionen „u. dergl.); da nun ein Platzregen fiel, und „kam ein Gewässer, und weheten die Win„de, und stießen an das Haus; da fiel es „und that einen großen Fall."

Sechstes Kapitel.

Von einigen Vorzügen des reinen Moralsystems vor dem empirischen im Gebrauch beym Volksunterricht.

§. 184.

Wir haben uns bisher bemüht, die innere Wahrheit des reinen Moralsystems im Gegensatz gegen andere Systeme darzuthun, und nur beyläufig hier und da etwas von der Brauchbarkeit desselben beym Volksunterricht einfließen lassen. Daher wollen wir diesem Gegenstande nun noch ein eignes Kapitel widmen, und zu dem Ende das reine Moralsystem dem empirischen, als seiner vornehmsten Gegnerin, in Rücksicht ihrer Brauchbarkeit beym Volksunterricht gegen über stellen, um die vielen und großen Vorzüge des erstern vor dem leztern zu zeigen. Ich schmeichle mir zwar keinesweges mit der Hoffnung, diese reichhaltige Materie zu erschöpfen, sondern werde nur einzelne Beyträge zu einer

in Zukunft vielleicht von einem andern Schriftsteller zu hoffenden · vollständigen Theorie der reinen Volksmoral liefern. Und eben deswegen, weil ich nur Beyträge liefern will, thue ich auf strenge systematische Ordnung Verzicht, und werde die einzelnen Betrachtungen und Vergleichungen so auf einander folgen lassen, wie sie sich meinem Nachdenken darbieten. Ich fühle die Wichtigkeit dieses Kapitels in Vergleichung mit meinen geringen Kräften so lebhaft, daß ich meine Leser, besonders Prediger, bitten muß, durch eigenes aufmerksames Nachdenken über die abgehandelten Gegenstände der Unvollständigkeit meiner Ausführung zu Hülfe zu kommen.

Anmerkung.

Vorläufig muß ich noch bemerken, daß ich in diesem ganzen Kapitel, wenn ich die Unbrauchbarkeit des empirischen Moralsystems bey dem Volksunterricht zeige, nur von dem unvermischten Empirismus rede, den ich Kap. 3. bestritten habe, und dem die aus der Gewissensruhe und der Hoffnung der ewigen Seligkeit hergenommenen Beweggründe zur Tugend, als welche eigentlich aus dem reinen Moralsystem erborgt sind, (siehe Kap. 3.) nicht zu statten kommen. In wie ferne also die Bekenner

des

des empirischen Moralsystems in ihren Moralvorträgen die Tugend durch die daraus entstehende Gemüthsruhe, und durch die Aussicht auf die Belohnungen eines künftigen Lebens und die von dem gerechten Gott zu hoffende Vergeltung, empfehlen, in so ferne sehe ich sie als Vertheidiger des reinen Moralsystems an, die ohne ihr Wissen und Willen die Existenz des reinen Sittengesetzes bestättigen. Gegen solche Moralvorträge streite ich hier nicht, sondern nur gegen diejenigen, wo die Glückseligkeit und der eigene Vortheil schlechterdings zum Erkenntnißgrund der sittlichen Güte gemacht, und die Verbindlichkeit der Pflichten bloß auf die daraus entspringenden Vortheile gegründet wird.

§. 185.

Unsere eigene Glückseligkeit ist ein sehr unsicherer Erkenntnißgrund unserer Pflichten, wie wir oben (Kap. 3.) schon gezeigt haben, weil sich nicht von jeder guten Handlung ein sichtbarer Vortheil zeigen läßt. Ein Prediger, der es versuchen wollte, seinen Zuhörern in jeder Pflicht ihren eigenen Vortheil, und zwar auf eine so sichtbare Art zu zeigen, daß sie dadurch willig werden sollten, derselben in allen Fällen vor den Reizungen der Sinnlich-

keit, die doch auch Vortheile versprechen, den Vorzug zu geben, der würde ein sehr mißliches Unternehmen auszuführen, würde mit allen den Schwierigkeiten zu kämpfen haben, die wir oben (Kap. 3.) anführten, und doch seinen Zweck nie erreichen. — Der Prediger hingegen, welcher sich bloß an die Aussprüche der Vernunft und des Sittengesetzes hält, um die Pflichten einzuschärfen, hat einen festen sichern Grund, den nichts erschüttern kann. Jenem wird der Weltlauf und die tägliche Erfahrung unzähligemal widersprechen; und seine schönsten Reden, wenn er auch alle Ueberredungskünste angewendet hat, um die Tugend von einer reizenden Seite zu zeigen, werden daher immer bey dem Zuhörer noch quälende Zweifel über die Gewißheit der Vortheile der Tugend zurück lassen. Diesem hingegen kann kein Weltlauf widersprechen, er kann durch keine Erfahrung widerlegt werden; die Wahrheit seiner Grundsätze beruhet auf den ewig gültigen und unwidersprechlichen Aussprüchen der Vernunft, und ist daher gegen alle Zweifel und Einwendungen gesichert.

Anmerkung.

Wenn der Zuhörer eines empirischen Moralpredigers noch auf die Stimme des rei-

nen Sittengesetzes achtet, wenn er dabey noch an die Göttlichkeit der Bibel glaubt, und durch die Authorität ihrer Aussprüche sich zur Ausübung derjenigen Pflichten stärkt, die ihm keinen Vortheil versprechen; so kann die Anhörung der empirischen Moralvorträge ihm immer unschädlich seyn. Wenn er aber das System seines Lehrers ganz auffasset, sich dasselbe zu eigen macht, die Tugend nicht mehr für unmittelbar gut, sondern nur um ihrer Folgen willen für gut hält, und sichs zur Maxime macht, deswegen seiner Pflicht getreu zu bleiben, weil sie ihm Vortheile und Glückseligkeit verspricht; o wie unsicher ist dann der Grund, worauf seine Moral beruhet! So lange es ihm wohl gehet, so lange er bey der Ausübung seiner Pflicht, Wohlstand, Achtung, Gesundheit und Heiterkeit des Gemüths geniesset, kann er sich bey seinem System noch beruhigen; aber wenn er einmal die traurige Erfahrung macht, wie wenig die Tugend uns eine beständige Glückseligkeit und Heiterkeit versichern kann; wenn er sieht, wie andere Rechtschaffene unschuldig gehaßt, verfolgt, unterdrückt werden; wenn etwa zufälligerweise Zweifel gegen die Göttlichkeit der Bibel in ihm entstehen, oder schon vorher vorhanden waren; wenn endlich

lich die speculativen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele keine volle Ueberzeugungskraft mehr für ihn haben (lauter Fälle, die gar öfters vorkommen), wie leicht kann dann das zerbrechliche Gebäude seines Moralsystems ganz zusammen stürzen, und ein moralischer Indifferentismus, eine völlige Gleichgültigkeit gegen gut und bös, an dessen Stelle treten! — Nur der Prediger des reinen Moralsystems kann hoffen, die Ueberzeugung und Moralität seiner Zuhörer auf alle Fälle vor einem solchen Umsturz zu sichern.

§. 186.

Ein Prediger des empirischen Moralsystems wird es nicht verhindern können, daß er in seinen Vorträgen immer auf einerley Ideen und Redensarten zurück kommt, z. B. auf die Ideen von Glückseligkeit, Freude, Wonnegefühl, u. d. gl. wodurch seine Vorträge endlich eine sehr unangenehme Einförmigkeit erhalten werden. Bey allen, noch so heterogenen, Pflichten wird er zuletzt auf einerley Beweggründe zurück kommen. Er mag predigen von der Keuschheit, oder von der Demuth, oder von der Liebe gegen die Feinde, u. s. w. so wird es allemal zuletzt heißen: Durch diese Tugend werdet ihr euch

die

die Achtung und Liebe eurer Nebenmenschen erwerben, das wird euch viel Vortheil, viel Freude bringen, das entgegenstehende Laster bringt Schande und Verachtung, u. s. w. Der geübteste Redner wird da bey der größtmöglichen Abwechselung in Worten doch eine ermüdende Einförmigkeit in den Gedanken nicht vermeiden können. Denn da er nach seinem System alle Pflichten unter einen Gesichtspunkt, nemlich der Glückseligkeit, bringen will, so muß er bey Einschärfung jeder Pflicht alle von der eigenen Glückseligkeit und von eignen Vortheilen hergenommene Beweggründe mühsam zusammen suchen, muß zeigen (welches oft schwer genug hält, weil die Erfahrung nicht immer mit einstimmt), wie jeder dieser Vortheile aus der quästionirten Pflicht entspringe, um aus diesem Aggregat von eignen Vortheilen endlich das Resultat heraus zu bringen, daß es Pflicht sey, dies oder das zu thun oder zu unterlassen. Auf diese Art wird er bey jeder moralischen Predigt verfahren müssen, woferne er vollständig predigen, und den Beweis, daß etwas Pflicht sey, nicht schuldig bleiben will; er wird einen großen Theil jeder moralischen Predigt anwenden müssen, um dieselben Vortheile, die er schon so oft bey andern Pflichten anführte, immer wieder von neuem aus der Natur der

empfoh-

empfohlenen Pflicht zu entwickeln; welche Trockenheit und auffallende Einförmigkeit muß daraus entstehen! Werden nicht selbst die Zuhörer dabey endlich ganz kalt und fühllos bleiben? Wird es ihnen nicht so zu Muthe seyn, als ob sie schon hundertmal gedroschenes Stroh immer wieder von neuem dreschen sollten? — Ganz anders verhält es sich bey dem Prediger des reinen Moralsystems. Zwar muß er auch seine Moralvorträge alle auf einen gemeinschaftlichen Gesichtspunkt, aber nicht der Glückseligkeit, sondern der Pflichtmäßigkeit, zurück führen, muß auch immer auf die Ideen von Recht und Unrecht zurück kommen; aber doch wird daraus keine so ermüdende Einförmigkeit entstehen, wie aus der Methode des Empiristen. Denn erstens haben die Begriffe von Recht und Unrecht eine eigne weit höhere Würde, als die Begriffe von Glückseligkeit und Freude, daher auch jene, sie mögen noch so oft vorkommen, uns nie Langeweile verursachen, oder einförmig und geringfügig erscheinen, sondern das Gemüth stets mit neuer Ehrfurcht erfüllen; und jeder unbefangene Zuhörer urtheilt gewiß, daß ein Prediger, der beständig von Recht und Unrecht redet, seinen Beruf besser erfüllt, als der immer von Glückseligkeit, Freude und Wonnegefühl declamirt. Jener hat also den Vor-

wurf der Einförmigkeit gar nicht zu befürchten, wenn er bey jedem Moralvortrag auf die Begriffe von Recht und Unrecht zurück kommt. Was zweytens den Beweis betrift, so hat er daben auch nicht so viele Worte nöthig, als der Empiriſt. Dieſer muß jedesmal die abgehandelte Pflicht durch ausführliche Darſtellung der Vortheile, die daraus entſpringen, beweiſen; jener darf nur bisweilen die Verbindlichkeit einer Pflicht durch ihre Uebereinſtimmung mit den Grundſätzen einer allgemeinen Geſetzgebung ausführlich beweiſen, öfters nur mit ein paar Worten auf dieſen Beweis hindeuten, und in den meiſten Fällen nur ſchlechtweg ſagen: das iſt recht, das iſt unrecht! weil die Stimme der Vernunft und des Gewiſſens in den Zuhörern zu ſeinem Vortheil ſpricht, das Gewicht ſeiner Lehren verſtärkt, und ihm die Mühe erſpart, viele Worte zu machen. An Stoff zu ſeinen Moralvorträgen wird es ihm doch nicht fehlen, (ſiehe §. 159. Anmerk. 1. und 2.) ohne daß er nöthig hätte, in jeder moraliſchen Predigt die abgehandelte Pflicht durch einen ausführlichen Beweis zu unterſtützen, und dadurch eine unerträgliche Einförmigkeit hinein zu bringen.

An-

Anmerkungen.

1. Ich habe aus eigener Erfahrung gelernt, wie wenig das empirische Moralsystem im Stande sey, uns hinreichenden Stoff darzubieten, wenn wir die Moral in ihrer geziemenden Würde vortragen wollen, und wie treulos es uns gerade alsdann verlasse, wenn wir die Tugend am stärksten und dringendsten zu empfehlen wünschen. Als ich anfieng zu lehren, war ich dem empirischen Moralsystem zugethan; denn ich kannte noch kein besseres. Meine Lieblingsbeschäftigung war damals der Unterricht der Kinder, die ich zur Confirmation zubereitete. Ganz durchdrungen von dem Wunsche, die Liebe der Tugend in den jungen Herzen zu entzünden; enthusiastisch beseelt von dem Eifer, Gutes zu stiften, ließ ich keine Gelegenheit vorbey, meinen lieben Zöglingen die Vortheile der Tugend recht sichtbar vor Augen zu stellen. Bey einzelnen Pflichten gelang es mir noch so, daß ich ziemlich damit zufrieden war; denn wo ich mit den Gründen des empirischen Systems nicht auslangte, da nahm ich die Aussprüche der Bibel zu Hülfe, und so glaubte ich, jede Pflicht deutlich genug ausgeführt und ihre Verbindlichkeit gezeigt zu ha-

zu haben. Aber als mein Unterricht sich zum Ende neigte, als ich meine Zöglinge bald entlassen sollte, und ihnen daher die Wichtigkeit meiner gegebenen Lehren überhaupt noch einmal recht ans Herz legen wollte, da empfand ich recht lebhaft die Mängel meines Moralsystems. Ich weiß nicht mehr, was ich alles über die guten Folgen der Tugend haranguirte; ich nahm endlich meine Zuflucht zu dichterischen Ausdrücken und Bildern, verglich die Tugend mit einem treuen Freund und Führer, mit einem Weg durch blumenreiche Gefilde, u. s. w. schrieb meinen Schülern kleine Lieder in ihre Bücher von solchem Inhalt, wie folgendes:

„Ueb' immer Treu und Redlichkeit
„Bis in dein kühles Grab,
„Und weiche keinen Finger breit
„Von Gottes Wegen ab!
„Dann wird die Sichel und der Pflug
„In deiner Hand so leicht;
„Dann singest du beym Wasserkrug,
„Als wär' dir Wein gereicht.
„Dann wirst du, wie auf grünen Au'n
„Durch dieses Leben gehn;

„Dann kannst du ohne Furcht und Grau'n
„Dem Tod ins Auge sehn.

Hölty.

Diese Lieder, die bey dem Verdienst, die Tugend von einer reizenden Seite darzustellen, doch in der Schilderung des Glüks des Tugendhaften von dem Fehler der Uebertreibung nicht frey sind, und daher die Erfahrung wider sich haben — diese Lieder, sage ich, scheinen mir noch zu bilderreich, zu allgemein; ich wollte sie erklären, wollte recht anschaulich machen, wie es zugehe, daß die Tugend uns so sehr beglücke; ich gieng ins Detail, und mein Vortrag ward matt, wo nicht gar fade. Eben damals, als es nöthig war, den jungen Herzen eine Tugend zu empfehlen, die alle Schmeicheleyen und Reizungen der Sinnlichkeit verschmähen und überwinden soll, erniedrigte ich mich, Ihnen Freuden, Wonnegefühle und Lebensgenuß, als Folgen der Tugend, durch einzelne Beyspiele versinnlicht, vorzuspiegeln. Eben als ich die Tugend in ihrer höchsten Würde hätte zeigen sollen, sank mein Vortrag tief unter die Würde einer moralischen Abschiedsrede.

Die

Die Folge davon war, daß eben damals, als ich meine Schüler noch einmal recht rühren wollte, bey meinem besten Willen Lehrer und Zuhörer ziemlich kalt blieben. Dieser erste mißrathene Versuch ließ mich die Mängel meines Moralsystems lebhaft empfinden; und ob ich gleich noch kein besseres ahndete, so wurde ich doch durch diese Erfahrung allmählich vorbereitet, das reine Moralsystem, das ich bald hernach kennen lernte, anzunehmen, und bey dem Jugendunterricht zu benutzen, welcher mir dann auch von Jahr zu Jahr besser von Statten gieng; ja es ward mir hernach leicht, durch Hülfe des reinen Moralsystems lebhafte Gefühle für die Tugend und starke Rührungen in den Herzen meiner Zöglinge zu erwecken.

2. Ich glaube, daß manche Prediger eben dieselbe Erfahrung gemacht haben, wovon ich so eben redete. Denn ein grosser Theil unserer heutigen Theologen bekennt sich zum empirischen Moralsystem. Was hiervon die Ursache sey, entdeckt sich bald, wenn wir nur ein wenig in die neueste Geschichte der Moral zurücksehen, die für den philosophischen Beobachter der

Cultur des menschlichen Geistes äusserst interessant ist. Lange waren die theologische und die philosophische Moral, von einander getrennt, jede ihren eignen Gang fortgegangen; endlich trafen sie in einem falschen Vereinigungspunkte zusammen, wollten aber niemals ganz in einander passen; bis zuletzt Kant durch das Messer der kritischen Philosophie ihre bisherige Vereinigung gewaltsam trennte, um sie an passendern Berührungspunkten aufs neue zu vereinigen, und in dauerhafte Harmonie zu bringen. Ehedem pflegte man nemlich bey dem Vortrag der Moral im Volksunterricht sich nur an die positiven göttlichen Gesetze zu halten; und dabey kam man noch ziemlich gut zurechte, weil in den Schriften des Alten und des Neuen Testamentes durchaus der Geist des reinen Moralsystems wehet, (siehe unten Kap. 7.) welches auch dem schlichten Menschenverstande das einleuchtendste und faßlichste ist. Nur in der Speculation, nur wenn man über die Pflichten des Menschen philosophiren wollte, dann verfiel man in das inconsequente empirische Moralsystem, das aber nur in der Speculation sich behauptete, und auf den öffentlichen Vortrag der Moral noch keinen Einfluß erhielt. So

gieng

gieng es lange Zeit gut, bis etwa vor 15 oder 20 Jahren, als man anfieng, einzusehen, daß es um der häufigen Angriffe willen, die auf die Offenbarung geschahen, nothwendig wäre, die Vernunftmäßigkeit derselben zu zeigen, und zu dem Ende die Vorschriften der geoffenbarten Religion mit den Geboten der philosophischen Moral in Uebereinstimmung zu bringen. Dieser Gedanke war an sich sehr gut; nur Schade, daß man damals noch kein reines philosophisches Moralsystem kannte! Schade, daß des großen Kants kritische Werke nicht zwanzig Jahre früher erschienen waren! Dann würde der an sich heilsame Vereinigungsplan in der Ausführung besser gelungen seyn. (Doch vielleicht war es Vorherbestimmung, daß Kants Moralsystem erst nach den mißlungenen Anwendungen anderer Systeme desto herrlicher glänzen sollte.) Man fieng nemlich seit einiger Zeit an, das sogenannte empirische Moralsystem, das alle Pflichten auf die Selbstliebe gründet, und dadurch zugleich alle reine Moralität vernichtet, aus der Sphäre der Speculation heraus in die Sphäre des praktischen Lebens zu ziehen, und alle Lebensweisheit, alle Pflichten des Menschen, und endlich die ganze Religion

auf die Selbstliebe und das Verlangen nach Glückseligkeit zurückzuführen, — „Wir ha„ben ein Verlangen glücklich zu seyn; dieß „Verlangen zu befriedigen, ist die größte „Weisheit, die höchste Pflicht, die letzte „Bestimmung des Menschen!“ Dieser Ton erschallte vom Katheder, von der Kanzel, und in Schulen; dieser Geist wehete fast in allen theologischen, und endlich auch in ascetischen Schriften. Jeder, der Theologie gründlich studiren wollte, bekannte sich zum empirischen Moralsystem, baute darauf seine ganze Theologie, und hielt es dann für seine Pflicht, dasselbe auch im Volksunterricht, in Predigten und Catechisationen, und selbst beym Kinderunterricht so gut, wie möglich, zu benutzen — bemühte sich sogar, es selbst beym Volk zur Grundlage der Religionskenntniß zu machen. Und dieß Alles — soviel Nachtheil auch daraus entstand, — war dennoch Keinem zu verdenken, weil man damals noch kein reineres System kannte. Indessen läßt sich aus dieser Lage der Sachen leicht erklären, warum Kants Moralphilosophie bisher bey Theologen keinen allgemeinen Beyfall gefunden hat. Diejenigen, die bisher nach der ältern Methode sich bloß an die geoffenbarte Religion gehalten

halten

halten haben, würden zwar in dem Kantischen Moralsystem wenig Anstoß finden, allein sie haben an philosophischen Untersuchungen überhaupt zu wenig Interesse, als daß sie sich mit Ernst an das Studium der Kantischen Moralphilosophie begeben sollten, und wenn sie es thun, so können sie den Unterschied derselben von dem empirischen System nicht recht einsehen, weil sie sich dies letztere niemals recht zu eigen gemacht hatten; hingegen bey denjenigen Theologen, welche das empirische System recht durchstudirt, viel darüber gelesen und gedacht, sich dasselbe recht zu eigen gemacht, es in ihren öffentlichen Vorlesungen, Predigten und Schriften benutzt, ja gleichsam zur Grundlage der ganzen Religion gemacht, und zur Form gebraucht hatten, darin sich ihre ganze Theologie ergossen — bey diesen muß es schon weit schwerer halten, muß weit mehr Ueberwindung, Mühe und Anstrengung kosten, es aufzugeben, und mit einem neuen zu vertauschen, weil sie dabey zugleich an ihren bisherigen Arbeiten viel Mangelhaftes und Unrichtiges entdecken, und den größten Theil ihrer moralischen und religiösen Begriffe in eine andere Form bringen müßten. Daher wird es auch wohl noch einige Zeit dauren, bis alle Theologen

in ihren Schriften und Predigten von dem empirischen auf das reine Moralsystem zurückkommen.

3. Wie viele theologische Schriften bisher erschieneu sind, darin das empirische Moralsystem zum Grunde gelegt war, ist Niemanden unbekannt. Wie viele Handbücher der Religion erschienen unter der Benennung: **Glückseligkeitslehre**, ein Ausdruck, dem ein ganz falscher Begriff zum Grunde liegt. Denn nicht Alles das gehört zur Religion, was Beziehung auf unsere Glückseligkeit hat, sonst müßte auch Diätetik, Oekonomie u. dgl. dazu gerechnet werden. Dies ist offenbar falsch. Die Grundsätze der Diätetik, Oekonomie u. s. w. können zwar zur Moral gezogen werden, (nicht in so ferne sie auf unsere Glückseligkeit, sondern in so ferne sie auf unser sittliches Verhalten Beziehung haben) aber zur Religion ganz und gar nicht. Denn Religion ist der Inbegriff solcher Glaubenswahrheiten, die mit der Sittlichkeit in unmittelbarer Verbindung stehen. (§. 165. Anmerk. 1.) Indessen hat man bisher ohne Bedenken die Religion zu einer Anweisung zur Glückseligkeit herabgewürdigt. So hat z. B. Herr **Beyer** in

seinem sonst sehr brauchbaren und vortreflichen katecherischen Handbuch auf diesen falschen Grund sein ganzes Religionssystem gebaut. Gleich die erste Frage lautet also: „Ists euch denn wohl einerley, lieben Kin„der, ob es euch wohl, oder ob es euch übel „geht, oder wollt ihr lieber, daß es euch „wohl gehe?“ Antwort: „Wir wollen „lieber, daß es uns wohl gehe.“ Nun fährt er weiter fort, zu zeigen, daß unser Verhalten auf unser Wohlbefinden Einfluß habe, daß Kinder nicht immer wissen, wie sie sich verhalten müssen, wenn es ihnen wohl gehen soll, daß sie dazu einer Anweisung bedürfen — und diese Anweisung heißt: **Religion.** Schon in der ersten Catechisation kommt er auf dieses Resultat. Hier sind seine eignen Worte: „Also ist „die Religion eine Anweisung zur Glück„seligkeit. Wenn ich sage: „Die Reli„gion will das haben, wie ist das zu ver„stehen? Antwort: Die Anweisung zur „Glückseligkeit will es haben.“ (Ich weiß nicht, ob dieß für angehende Catechumenen faßlich genug, und zur Grundlage des Religionsunterrichts tauglich sey. Ich finde es besser, bey dem Anfang des Religionsunterrichts den Kindern nur zu sagen: Die christliche Religion belehrt uns von

Gott, von seinem Willen über das, was wir thun und lassen sollen, und wie es uns nach dem Tod ergehen wird; und wenn dies ein wenig erläutert ist, gleich mit Erklärung der einzelnen Religionswahrheiten weiter fortzufahren.) — — Ueberhaupt findet sich in sehr vielen katechetischen Büchern und andern Kinderschriften der Fehler, daß die Sittenlehre auf die eignen Vortheile gegründet wird. Zwey sehr verehrungswürdige Männer, Campe und Schlosser, geben sogar den Rath, ein Lehrer oder Erzieher solle, wenn der Zögling irgend eine gute Handlung gethan, heimlich die Veranstaltung treffen, daß er sichtbare Vortheile davon empfinde, und also durch diese Erfahrung von dem Nutzen der Tugend überzeugt werde. (Allein dieser Rath selbst ist ein Geständniß, daß die vorgespiegelten angenehmen Folgen nicht allemal die wahre Tugend begleiten, und also das ganze empirische Moralsystem unsicher ist.) — Schlosser giebt diesen Rath in der Einleitung zu seinem Catechismus der Sittenlehre für das Landvolk, welches Buch eine sehr populäre Darstellung des empirischen Moralsystems ist. Als Probe, wie weit es von den Grundsätzen des reinen Moralsystems abweiche,

weiche, führe ich ohne weitere Anmerkungen einige Stellen daraus an: (dritte Auflage S. 15.) „Die Tugend ist nichts, als „die Fertigkeit, sich unter allen Umständen „so glücklich zu machen, als möglich ist.“ (S. 111.) „Wenn Andere sehen, daß ihr „geneigt seid, ihnen zu helfen, wo ihr ohne euren großen Schaden dazu im „Stande seyd — — — so werden sie „von selbst eben so viel, und oft noch mehr „für euch thun, als ihr thut. Ihr müßt „also keine Gelegenheit übersehen, wo „ihr sie dieses merken lassen könnt.“ (S. 119.) „Ihr müßt also vor allen Dingen „euch überall durch Dienstfertigkeit, Güte, „Wohlthätigkeit, Dankbarkeit Freunde machen; ihr müßt Jedermann zu gewinnen „suchen, damit Jedermann euch wieder „diene, wenn er kann.“ (Dieß sey übrigens nicht zur Verkleinerung eines in manchem andern Betracht doch sehr nützlichen Buches gesagt, das ich selbst schon unter dem Landvolk zu verbreiten bemüht gewesen bin, und durch welches der vortrefliche Verfasser gewiß viel Gutes gestiftet hat.) — — Welch großes Gewicht man bisher beym Volksunterricht den aus der eignen Glückseligkeit hergenommenen Beweggründen zur Tugend vor den Gründen der reinen Ver-

nunft einräumte, davon sehen wir ein Beyspiel an Herrn Pfenninger, der in seiner Anweisung zur Popularität im Predigen (1 Th. S. 29. 30.) ausdrücklich sagt: „Wird eine Predigt populär seyn, wird sie „dem gemeinen Volke angemessen seyn, „wenn sie die Einbildungskraft nicht beschäftigt? Trieb zu Lust, und Abscheu „vor Schmerz sind ja die grossen Triebfedern, die die ganze Maschine des Verbesserungswerks des Menschen in Bewegung „setzen müssen. Lust und Schmerz, „Wohlseyn und Uebelseyn sind die zwey „grossen Mittelpunkte von allen Beweggründen, um die sich mit Centripedal- „und Centrifugalkraft die menschlichen Herzen bewegen, und bewegen sollen. Lust „und Schmerz im weiten Sinne sind die „Grunddinge, in die sich alle, alle Beweggründe, alle moralische, alle religiöse Be„weggründe — alle Gründe aller Pflicht „auflösen lassen, oder so leicht von selbst „auflösen. Was hat alle Religion für Be„weggründe, was giebt sie für Triebfedern „zur Besserung des Menschen; was für „kann sie allein geben? Alle Hülfanerbietungen, und alle Verheissungen und Drohungen, alle Belohnungen und Strafen „der Religion — löset sie auf, und sie sind

„ja

„ja alle nichts anders, als vorgestellte Lust „oder Schmerz, nach der der Mensch stre„ben, und dem er entfliehen soll — und „Mittel zu diesem Ziel zu gelangen.“ Hier will er offenbar die ganze Moral, auch beym Volksunterricht, auf die Neigungen, auf das Empfindungsvermögen gegründet wissen; und damit man ja nicht glaube, als ob er unter der Benennung Lust auch das Wohlgefallen der Vernunft an der sittlichen Güte mit begreifen wolle, so lese man nur ein wenig fort, denn er setzet noch hinzu: „Vergnügen und Schmerz nun sind „ja die Dinge, die, wenn sie gegenwärtig sind, „empfunden, nicht verstanden werden müs„sen; und wenn sie abwesend sind, durch „Einbildungskraft, nicht durch Raisonnement „vergegenwärtiget, und durch diese Verge„genwärtigung wirksam werden, und Be„wegungskraft geben müssen.“ Kann der Mißbrauch des empirischen Moralsystems wohl weiter getrieben werden? — — So gieng es bisher im Gebiete der practischen Philosophie, so gieng es beym Volksunterricht zu; und es ist leicht zu denken, welche großen Nachtheile, besonders welche ermüdende Einförmigkeit in moralischen Predigten daraus entstanden sey.

§. 187.

Der Lehrer, der die Glückseligkeit für den höchsten Zweck der Moral hält, und seine Bestimmung gerne recht erfüllen mögte, der wird nie fertig werden, seinen Zuhörern neue Regeln der Klugheit, neue Vorschriften zur Erlangung der Glückseligkeit, zu geben; und wenn sein Auditorium ein gemischter Haufe ist, aus Leuten von ganz verschiedenen Ständen, deren individuelle Lage und Umstände auch verschiedene Wege zur Glückseligkeit erfodern, so wird er sich endlich in den mannigfaltigen Vorschriften zur Glückseligkeit so verwickeln, daß er sich selbst nicht mehr heraus zu finden weiß. — Das reine Moralsystem hingegen giebt dem Lehrer einen festen Gesichtspunct, hält ihm ein festes Ziel vor, nach welchem er beständig hin sehen muß, nemlich das Ziel der sittlichen Güte. Die Grundsätze der sittlichen Güte sind für alle Menschen in allen Ständen gültig, und recht vorgetragen können sie auch in dem gemischtesten Auditorium auf jedes Individuum ihre Wirkung thun. Und der Lehrer, der seine Zuhörer sittlich besser zu machen beflissen ist, hat gewiß ein würdigeres Ziel seiner Arbeit, und wenn er es erreicht, ein grösseres Verdienst, als der, welcher ihnen nur Rathschläge giebt, wie sie glücklicher werden und ihr Leben besser geniessen können.

An=

Anmerkung.

Wenn Lehrer, Eltern, Erzieher, die ihre Zuhörer oder Zöglinge herzlich lieben, denen ihr wahres Wohl recht angelegen ist, sich selbst fragen wollten, was sie eigentlich denselben vorzüglich wünschen? so würde ihr Herz ihnen gewiß antworten: Nicht beständiges irdisches Glück, nicht beständiger froher Lebensgenuß, nicht Reichthum, Ehre u. d. gl. — (denn wer weiß, ob dieß Alles nicht ihren moralischen Charakter verderben würde?) — sondern ein frommes redliches Herz, eine warme Liebe zur Tugend, ein in allen Schicksalen ausdaurender moralisch guter Charakter — das ist das letzte Ziel unserer Wünsche und Bestrebungen, der höchste Zweck aller ertheilten Lehren und Vermahnungen. Gerne werden rechtschaffene Eltern und Lehrer, wenn sie für das Wohl ihrer Kinder und Zuhörer beten, in folgende Worte jenes schönen Liedes mit einstimmen:

Nicht bitt' ich, daß du mit Leiden
Ihre Herzen ganz verschonst;
Nicht, daß du mit steten Freuden
Ihre Tugend hier schon lohnst;
Nicht, daß du sie hoch erhebst,
Ihnen grossen Reichthum gebst,

Jeden Anschlag gleich erfüllest,
Jeden ihrer Wünsche stillest.

Gieb du ihnen, o Allweiser,
Wie es längst dein Rath bedacht,
Das nur, was sie frömmer, weiser,
Und zum Himmel reifer macht ꝛc.

So weit ist Tugend über Glückseligkeit erhaben! — — Davon sagt auch Mutschelle (S. 115.) „Nur wenn Liebe zum „Guten in sein Herz gesäet, darin gepflegt „und zum Wachsthume erzogen wird, — „nur dieß allein giebt ihm — zwar nicht „immer die lebhaftesten Lustgefühle, nicht „die frohveste und freudigste Seligkeit, — „oft manchen bittern blutigen, manchen „Todeskampf — aber immer die erhabenste „Würde, die zuversichtlichste Hoffnung und „Würdigkeit, sie einmal zu erhalten.“ — Also wird ein Prediger, in so ferne er darauf bedacht ist, seine Nebenmenschen glücklich zu machen, zwar seine Pflicht als Mensch, aber nur in so ferne er die Beförderung ihrer Tugend zu seinem Augenmerk macht, seine Bestimmung als Religionslehrer erfüllen. (S. 208.)

§. 188.

Wenn man den Menschen beständig die Vortheile vor Augen malt, die ihnen die Tu-

gend

gend verschaffen soll, um sie dadurch erst zu ihrer Ausübung zu bewegen; was für eine Tugend wird wohl dadurch gegründet? eine edle, uneigennützige? oder nicht vielmehr eine eigennützige, selbstsüchtige Scheintugend, die nicht weiter reicht, als sie ihren Vortheil vor Augen sieht? Wenn man ihnen beständig vorstellt, wie sie durch ein ehrbares, ordentliches, dienstfertiges, menschenfreundliches Betragen sich Ehre, Achtung, Liebe, Wohlthaten, Gegendienste u. s. w. erwerben können, so werden sie sich dermassen an diese Vorstellungen gewöhnen, daß sie diese zufälligen Vortheile der Tugend, als ihren einzigen Zweck betrachten. Und was wird die Folge davon seyn? Sie werden nur da tugendhaft seyn, wo sie diesen Zweck als erreichbar vor Augen sehen; aber im Verborgenen rechtschaffen zu handeln, wo keine Ehre einzuernten, keine Vergeltung zu erwarten ist, was soll ihnen dazu Kraft und Beweggründe geben? — Nur die reine Moral, die uns die Ausübung der Tugend ohne Rücksicht auf Vortheile, auch mit Verleugnung eigner Vortheile, als unmittelbar gut anpreiset, nur sie allein bildet wahre Tugendhafte; nur sie allein giebt Kraft, auch im Verborgenen rechtschaffen zu handeln. O daß doch alle Prediger dieses einsehen, und erkennen mögten, daß es schlechterdings ihre Pflicht sey, allen ihnen anvertrauten

Zuhörern, Gelehrten und Ungelehrten, Hohen und Niedrigen, die Tugend in ihrer eigenthümlichen Hoheit und Würde, nicht als Dienerin, sondern als Beherrscherin der Neigungen vor Augen zu stellen!

Anmerkung.

Auch Ungelehrte — empfinden es, daß das Bestreben, sich allerhand Vortheile zu verschaffen, keine solche Würde giebt, keine solche Ehrfurcht verdient, als die reine uneigennützige Tugend. Und der Prediger, der die Moral und Religion nur für eine Anweisung zu Erwerbung eigner Vortheile hält, wird vergebens erwarten, daß seine Zuhörer seine Lehren mit derjenigen Ehrfurcht und Hochachtung aufnehmen, die der reinen Moral gebühret. Denn der Gegenstand, den er ihnen vorhält, die Glückseligkeit, kann in ihren Augen nie diejenige Würde haben, die die reine Tugend hat. Wie wahr sagt daher Herr Mutschelle (S. 164. f.): „Wer das „sittlich Gute in die angenehmen Folgen „unserer Handlungen, in die möglich größte „Befriedigung unserer, oder auch fremder „Neigungen setzt, der sagt der Tugend „gleichsam ins Angesicht: Du hast keine „eigne Schönheit, keinen eignen Werth. „All dein Werth ist kein anderer, als jener,

„den

„ben angenehme sinnliche Eindrücke für „mich haben. Selbst das frohe Bewußt„seyn Deiner ist nur ein Bewußtseyn, das „gethan zu haben, was diese sinnlich gefäl„ligen Eindrücke bewirken soll.“ Und S. 174. „Wenn das sittlich Gute eigne Kennbarkeit, eigne Schönheit, Vortreflichkeit „und Schätzbarkeit hat, so muß es auch um „dieser willen geliebt werden. Wenn die „Tugend ihren Werth nicht von den Folgen „hernimmt, sondern für sich selbst einen „höhern, als alle angenehme Folgen hat, so „darf sie uns auch nicht wegen der Folgen, „so muß sie uns um ihres innern Werthes, „um ihrer selbst willen, schätzbar und liebens„würdig seyn. Sonst würden wir etwas, „das weit unter ihr steht, zum Gegenstande „unseres Wohlgefallens und zum Zwecke „unserer Bestrebsamkeit machen. Wer eine „schöne tugendhafte Braut um der reichen „Mitgabe willen ehelicht, der liebt und „schätzt nicht sie, nicht die schöne Seele im „schönen Körper, nicht, was sie ist, sondern „was sie mitbringt.“ — Will also ein Prediger seinen Zuhörern wahre Achtung für die Tugend einflössen, so wird nur das reine Moralsystem ihm den Stoff dazu an Hand geben können.

§. 189.

Wie die Tugend durch das empirische Moralsystem von ihrer Hoheit und Würde verliert, so fühlt auch der Mensch, der dasselbe zum Princip seiner Handlungen macht, sich selbst dadurch erniedrigt. Was giebt es ihm wohl für hohen Werth, wenn er seine Neigung zum Trunk durch die zärtliche Sorge für seine Gesundheit und sein Leben, oder seine Neigung zur Wollust durch den Ehrgeitz bekämpft? Es sind doch lauter Neigungen, die ihn beherrschen, und er bleibt immer ein Sclave derselben. Wird er von einer frey, so verfällt er in die Dienstbarkeit einer andern. Es ist und bleibt ein elender Behelf, wenn Neigungen durch Neigungen besiegt werden sollen, wenn man einer heftig aufbrausenden sinnlichen Begierde nichts weiter entgegen zu stellen hat, als eine andere minder heftige Neigung; denn diese wird jener schwerlich Widerstand leisten können, und es ist voraus zu sehen, daß die stärkere sinnliche Begierde die schwächern Neigungen, die nur etwa durch Gründe des Verstandes unterstützt werden, öfters überwältigen werde. Und wenn ein Mensch auch gelernt hätte, seine Begierden eine durch die andere so zu mäßigen und zu regieren, daß keine zum Nachtheil der andern die Oberhand behielte; so würde er doch unter ihrem beständigen Streben und Kämpfen endlich

lich ermüden, seines lästigen Regiments überdrüssig das Steuerruder niederlegen, und das Schifflein demjenigen Winde überlassen, der gerade am stärksten wehete. An eine ächte Tugend, die in der größtmöglichen Unabhängigkeit von allen Neigungen bestehet, ist bey dem empirischen Moralsystem nicht zu denken; es macht seine treusten Anhänger zu Sclaven ihrer Neigungen, und erniedriget sie dadurch weit unter die Würde, dazu vernünftige Wesen geschaffen sind. — — Nur das reine Moralsystem giebt uns den Zügel in die Hand, mit welchem wir alle und jede Neigungen bezähmen, das Gegenwicht, damit wir sie alle aufwägen können — nemlich das reine Sittengesetz. Indem es uns ein Gesetz vorstellt, dem wir gehorchen müssen, so zeigt es uns den einzigen Weg, wie wir von allen Neigungen unabhängig werden, und diejenige reine Tugend erlangen können, die uns allein wahre Würde giebt. Das Bewußtseyn, einem Gesetze zu gehorchen, das unsere Vernunft sich selbst vorschreibt, und das alle Neigungen einschränkt, giebt uns in unsern Augen einen unendlich höhern Werth, als die geschickteste und klügste Befriedigung der Neigungen nicht geben kann.

Anmerkungen.

1. Wie vortreflich sagt Kant in der Critik

der practischen Vernunft (S. 138.) von der Kraft des reinen Sittengesetzes, unser Herz zu erheben, und unserm Charakter wahre Würde zu geben; „Wenn man ein„mal den Eigendünkel abgelegt, und jener „Achtung (für das Gesetz) practischen Ein„fluß verstattet hat, so kann man sich an der „Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen, „und die Seele glaubt sich in dem Maaße „selbst zu erheben, als sie das heilige Gesetz „über sich und ihre gebrechliche Natur er„haben sieht.“ — Läßt sich wohl von dem Gesetze des Empiristen: Mache dich selbst glücklich! auch dieses sagen?

2. Urtheilet nun selbst, ihr Prediger des empirischen Moralsystems, die ihr euren Zuhörern beständig die sichtbaren äussern Folgen der Tugend vorspiegelt, um sie dadurch zur äussern Unterlassung gesetzwidriger, und zur äussern Vollbringung gesetzmäsiger Handlungen zu reizen; die ihr beständig den Zuruf an sie ertönen laßt: Macht euch glücklich! was euch glücklich macht, ist gut u. s. w. die ihr keine edleren Motive zu euren moralischen Vorschriften hinzu zu fügen wisset, als: Es ist ja euer eigner Vortheil! es gereicht zu eurem Besten! die kleine Ueberwindung wird euch durch grössere Freuden reich-

reichlich ersetzt werden! u. s. w. — urtheilet selbst, ob die äussern gesetzmäßigen Handlungen, die ihr dadurch bewirket, wirklich tugendhafte Handlungen zu heissen verdienen, oder nur den Schein davon haben? Ist die Tugend, die ihr bewirket, wohl mehr, als eine Schaale ohne Kern? ein Leib ohne Seele? Ist eure Moral nicht weit geschickter, die reine Tugend zu vernichten, als zu begründen? — Ich für meinen Theil halte das empirische Moralsystem, wenn es recht mit allen seinen Folgen aufgefaßt und begriffen wird, sehr verderblich und gefährlich für die Moralität. Wenn gleich die meisten Philosophen, die sich dazu bekennen, durch Zusätze aus dem reinen Moralsystem die Mängel desselben zu ergänzen, und so die Schädlichkeit desselben vor sich selbst und Andern zu verbergen suchen: (siehe §. 67. Anmerk.) so kann es doch von Ungelehrten leicht mißverstanden und gemißbraucht werden, zumal wenn solches ihren Neigungen schmeichelt. Ja ich muß gestehen, daß ich einem consequenten Empiristen, der seine eigne Glückseligkeit zum Mittelpunct aller seiner Bestrebungen macht, der das empirische System in der Theorie recht gefaßt, und in praxi recht auszuüben gelernt hat, wenig trauen würde.

— — vetabo — —
— — — ſub iisdem
ſit trabibus, fragilemue mecum
ſoluat phaſelum. — —

Horat.

Sehr gut iſt es, daß es deren nur Wenige giebt. Denn wenn gleich die Grundſätze des empiriſchen Moralſyſtems von noch ſo vielen Kanzeln erſchallen, ſo werden die ungelehrten Zuhörer (zwar nicht ſo gebeſſert und veredelt werden, als wenn ihnen die reine Moral geprediget würde, aber) doch das empiriſche Syſtem ſich nicht ſo ganz zu eigen machen, daß dadurch das reine Sittengeſetz in ihnen zum Schweigen gebracht würde; dieſes wird vielmehr ſein Anſehen und ſeine Herrſchaft noch immer behaupten, und wird jedem Menſchen von innen die Grundſätze der reinen Moral einſchärfen, wenn ihm auch von auſſen nur die Grundſätze des empiriſchen Moralſyſtems geprediget werden. Wenn wir alſo von den Nachtheilen des empiriſchen Moralſyſtems bey dem Volksunterricht reden, ſo verſtehen wir diejenigen, die ſein Vortrag unfehlbar bringen würde, wenn es ganz lauter, und ohne Zuſätze aus dem reinen Moralſyſtem, die Alleinherrſchaft über das Verhalten des Menſchen ausübte.

Daß

Daß diese Nachtheile aber in der Erfahrung sich nicht so groß befinden, als wir sie hier schildern, das kommt daher, weil es jene Alleinherrschaft noch nie erhalten hat, sondern die Oberherrschaft des reinen Moralsystems beständig neben sich dulden muß. Das Gute, das wir bey denen finden, welchen das empirische Moralsystem geprediget wird, haben wir also gar nicht diesem System, sondern vielmehr der Stimme des Sittengesetzes zu verdanken, an dessen Macht die verderblichen Einflüsse jenes Systems ein kräftiges Gegengewicht finden. Sehr richtig sagt daher **Kant** (**Critik der pr. V. S. 62.**) von dem Princip des empirischen Moralsystems: „es würde, wäre nicht die Stimme „der Vernunft in Beziehung auf den Willen „so deutlich, so unüberschreybar, selbst für „den gemeinsten Menschen so vernehmlich, „die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten; „so aber kann es sich nur noch in, den Kopf „verwirrenden, Speculationen der Schulen „erhalten, die dreist genug sind, sich gegen „jene himmlische Stimme taub zu machen."

3. Ich muß, um allem Mißverstand vorzubeugen, hier nochmals erinnern, was ich schon oben (§. 108. Anmerk. 1. 2.) bemerkte, daß Sittlichkeit und Streben nach Glückse-

ligkeit nicht als oppoſita angeſehen werden dürfen. Prediger haben alſo nicht nöthig, den Weg der Tugend als beſchwerlich und traurig zu ſchildern, und das Streben nach Glückſeligkeit als böſe und pflichtwidrig vorzuſtellen; ſie müſſen vielmehr ein vernünftiges Streben nach Glückſeligkeit als erlaubt und dem Menſchen anſtändig vorſtellen; nur das Weſen der Tugend und der Pflicht darf nicht darin geſetzt werden. Das Verlangen nach Glückſeligkeit iſt ein unſchuldiger Trieb unſerer Natur; ſeine Befriedigung iſt zwar nicht Pflicht, aber doch erlaubt, wenn er ſich in den rechten Schranken hält, und in Colliſionsfällen mit dem Sittengeſetz, beſcheiden auf die Seite tritt, um dieſem den Vorzug zu laſſen.

§. 190.

Wenn wir mit den Empiriſten die Tugend auf das Verlangen nach Glückſeligkeit gründen, und ihr alſo eigennützige Abſichten unterſchieben wollten, wie könnten wir denn die menſchliche Tugend mit der göttlichen Heiligkeit vergleichen, und dieſe uns und Andern zum Muſter der Nachahmung vorſetzen? (welches doch alle Prediger thun, und ſelbſt Jeſus und ſeine Apoſtel thaten Matth. 5, 48. 1 Petr. 1, 15. 16.) Denn Gott iſt ja der Unabhängigſte,

gigste, der Seligste, seine Seligkeit ist keines Zuwachses fähig; also kann seine Heiligkeit, oder das, was wir Gutes und Nachahmungswürdiges an ihm denken, nicht Streben nach grösserer Glückseligkeit seyn. Das wird Jeder zugeben. Und doch soll nach der Meynung der Empiristen unsere sittliche Güte in dem Streben nach Glückseligkeit bestehen; da wäre also unsere Tugend ganz anderer Art, als die göttliche — wie könnte man denn ohne den gröbsten Widerspruch das Muster der göttlichen Heiligkeit uns zur Nachahmung empfehlen? — Wenn wir aber eine reine, auf das Vernunftgesetz gegründete, Tugend predigen, so können wir ohne Anstand behaupten, daß alle vernünftige Wesen, und selbst die höchste Vernunft, das, was wir für gut halten, ebenfalls als gut ansehen müssen, und also können wir auch ohne Anstand alle gute Menschen, alle höhere Geister, und Gott selbst, als Muster der Nachahmung aufstellen.

§. 191.

Wer die Sittenlehre für nichts weiter, als für eine Anweisung zur Glückseligkeit hält, der würdigt dieselbe zu einer blossen Klugheitslehre herab. Sie enthält dann keine Gebote mehr, sondern nur Rathschläge zur Glückseligkeit. Selbst das sogenannte Grundgesetz des empi-

empirischen Moralsystems: Mache dich glücklich, ist kein Gesetz, kein Gebot der Vernunft; denn es wäre unnöthig, das zu gebieten, was jeder Mensch schon von selbst vermöge eines Naturtriebes will. Also könnte nur noch davon die Frage seyn: wie dieser Naturtrieb befriedigt werden sollte? Hierüber lassen sich aber keine allgemeine Gebote geben, weil die Neigungen der Menschen und ihr Geschmack verschieden sind. Man könnte also weiter nichts thun, als gute Rathschläge zu Erwerbung der größtmöglichen Summe von Vergnügungen und zu Erlangung einer größtmöglichen Glückseligkeit zu ertheilen. Da wäre also die Sittenlehre nichts weiter, als eine Klugheitslehre, eine Sammlung guter Rathschläge, denen man nicht weiter Gehorsam schuldig wäre, als man sie mit seinen eigenen Begriffen von Glückseligkeit vereinbart fände. Aber die Heiligkeit der Sittenlehre, die Nothwendigkeit, ihren Vorschriften zu gehorchen, fiele da ganz weg. Und gleichwie der Prediger des empirischen Moralsystems seine Moral zur bloßen Klugheitslehre herab würdigt, so erniedrigt er sich auch selbst. Wenn er reine Moral vortrüge, so müßten die Zuhörer doch wenigstens eingestehen, daß sie seinen Vorschriften zu gehorchen schuldig wären, wenn sie es auch gleich nicht immer thäten. Wenn er ihnen aber, statt

allgemeiner Gesetze der Vernunft, nur Rathschläge zur Glückseligkeit ertheilt, so werden die Zuhörer sagen: „Er hat zu predigen, aber wir haben zu thun oder zu lassen!“ Er darf auf keine allgemeine Befolgung Anspruch machen, und muß sich gefallen lassen, daß manche seiner Zuhörer, die vielleicht mehr Erfahrung und Weltkenntniß haben, als er, es besser verstehen und ihren Lehrer meistern und zurechte weisen wollen. —— Nur den Geboten des reinen Vernunftgesetzes gebühret unbedingter Gehorsam; nur sie stehen ewig, heilig, vor allem Widerspruch gesichert!

Anmerkung.

Hiermit stimmt Kant überein (Kr. d. pr. V. S. 64.) wo er sagt: „Die Maxime „der Selbstliebe (Klugheit) räth bloß an; „das Gesetz der Sittlichkeit gebietet. Es „ist aber doch ein großer Unterschied zwischen „dem, wozu man uns anräthig ist, und dem, „wozu wir verbindlich sind.“ —— Wie himmelweit die Klugheit und die Sittlichkeit von einander verschieden sind, das zeigt er an einigen Beyspielen, wo beide in geradem Widerspruch mit einander stehen. (S. 62.) „Wenn ein dir sonst beliebter Umgangs„freund sich bey dir wegen eines falschen „abgelegten Zeugnisses dadurch zu rechtfer-

„tigen

„tigen vermeynte, daß er zuerst die, seinem „Vorgeben nach, heilige Pflicht der eigenen „Glückseligkeit vorschützte, alsdenn die Vor„theile herzehlte, die er sich alle dadurch „erworben, die Klugheit namhaft machte, „die er beobachtet, um wider alle Entdeckung „sicher zu seyn, selbst wider die von Seiten „deiner selbst, dem er das Geheimniß darum „allein offenbaret, damit er es zu aller Zeit „ableugnen könne; dann aber in ganzem „Ernst vorgäbe, er habe eine wahre Men„schenpflicht ausgeübt: so würdest du ihm „entweder gerade ins Gesicht lachen, oder „mit Abscheu davon zurück beben, ob du „gleich, wenn Jemand bloß auf eigene Vor„theile seine Grundsätze gesteuert hat, wider „diese Maaßregeln nicht das mindeste ein„zuwenden hättest." Und S. 65. „Der „im Spiel verlohren hat, kann sich wohl „über sich selbst und seine Unklugheit ärgern, „aber wenn er sich bewußt ist, im Spiel „betrogen (obzwar dadurch gewonnen) zu „haben, so muß er sich selbst verachten, so „bald er sich mit dem sittlichen Gesetze ver„gleicht. Dieses muß also doch wohl etwas „Anderes, als das Prinzip der eigenen Glück„seligkeit seyn. Denn zu sich selber sagen „zu müssen: ich bin ein Nichtswürdiger, „ob ich gleich meinen Beutel gefüllt habe,

„muß

„muß doch ein anderes Richtmaaß des Ur-
„theils haben, als sich selbst Beyfall zu geben,
„und zu sagen: ich bin ein kluger Mensch,
„denn ich habe meine Casse bereichert.“ Sehr richtig sagt auch Herr Rapp (über die Untauglichkeit des Princips der allg. u. eignen Glückss. zum Grundgesetz der Sittlichkeit S. 49.): „Wenn der Begriff des „Nützlichen ein höherer Begriff ist, als der „des Guten, so ist zwischen Tugend und „Laster kein specifischer Unterschied mehr, so „giebt es keine böse und keine gute Men-
„schen, nur Thoren und Kluge; jene wäh-
„len falsche und unsichere, diese gute und „sichere Mittel zu ihrem Zweck.“

§. 192.

Wir haben oben (§. 58.) gezeigt, daß wir, um das Verhältniß einer Handlung zu unserer Glückseligkeit sicher zu bestimmen, alle ihre entfernten Folgen voraus wissen müßten. Daß aber ein solches Vorherwissen ohne Allwissenheit nicht möglich sey, und also keinem Sterblichen zukommen könne, muß jeder Empiriist zugeben. Da suchen sie denn ihr System dadurch aufrecht zu erhalten, daß sie sagen, man könne zwar nicht alle Folgen einer Handlung sicher vorher bestimmen, aber doch durch Hülfe der Erfahrung und eines verständigen Nach-

denkens sehr viele auf eine höchst wahrscheinliche Art vorher muthmaßen. Daß aber eine solche bloß muthmaßliche Erkenntniß keinen festen Grund der Sittlichkeit gewähren könne, fällt schon von selbst in die Augen; und daß überhaupt auf Erfahrung keine allgemeinen Grundsätze gebaut werden können, das haben wir schon oben (§. 56. und Anmerk.) dargethan. Hier wollen wir nur noch folgende Schwierigkeit zu bedenken geben, die besonders dem Volkslehrer bey dieser Vorstellungsart im Wege stehet: Wenn die Erwerbung der größtmöglichen Glückseligkeit Tugend wäre, dann würde zu der Tugend sehr viel Verstand, Klugheit, Erfahrung und Weltkenntniß erfordert, um die wahrscheinlichen Folgen der Handlungen jedesmal vorher zu sehen, und es wäre nach diesem System einem jungen, oder sonst unerfahrnen Menschen nicht wohl möglich, recht tugendhaft zu seyn. Nun ist aber die Ausübung der Tugend eine Sache, dazu alle Menschen in gleichem Grade verbunden sind, die also auch allen gleich möglich seyn muß, den einfältigen, wie den klugen, den jungen, wie den alten, den unerfahrnen, wie den erfahrnen. Und das ist sie nach dem reinen Moralsystem, wo zur Tugend nichts weiter erfordert wird, als der gute Wille, dem Sittengesetz zu gehorchen, welcher gute Wille sich bey einem

ge-

geringen Grade von Klugheit, bey wenigen Kenntnissen, selbst bey manchen Irrthümern, doch eben so leicht finden kann, als bey großer Klugheit und Gelehrsamkeit. Welche Empfehlung für das reine Moralsystem, zumal bey einem Volkslehrer, dessen Auditorium doch meistens aus Kindern, jungen, unerfahrnen, ungelehrten Leuten, ohne große Klugheit und Weltkenntniß, besteht, daß es den Weg der Tugend keiner Menschenklasse verschließt, ihn für Einen so zugänglich macht, wie für den Andern, und zu einem sittlich guten Verhalten keine große Erfahrung und Klugheit, sondern nur den Willen erfodert, der Stimme des jedem Menschen ins Herz geschriebenen Sittengesetzes zu gehorchen — daß es dem Volkslehrer den beruhigenden Gedanken läßt: daß in niedern Hütten eben so wohl tugendhafte und vortrefliche Menschen wohnen, bey denen seine Lehren Frucht bringen, als in prächtigen Pallästen!

Anmerkungen.

1. Wie treffend drückt Kant (Gründlegung zur Metaph. der Sitten S. 19. 20.) diesen Gedanken aus: „Was ich also zu „thun habe, damit mein Wollen sittlich gut „sey, dazu brauche ich gar keine weit ausho„lende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in „Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle

„sich ereignenden Vorfälle desselben gefaßt „zu seyn, frage ich mich nur: Kannst du „auch wollen, daß deine Maxime ein allge„meines Gesetz werde? wo nicht, so ist sie „verwerflich, und das zwar nicht um eines „dir, oder auch andern, daraus bevorstehen„den Nachtheils willen, sondern weil sie nicht „als Princip in eine mögliche allgemeine „Gesetzgebung passen kann.“ Und Kr. d. pr. V. (S. 64.) sagt er: „Was nach dem „Princip der Autonomie der Willkühr zu „thun sey, ist für den gemeinsten Verstand „ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen; „was unter Voraussetzung der Heteronomie „derselben zu thun sey, schwer, und erfodert „Weltkenntniß; d. i. was Pflicht sey, bietet „sich Jedermann von selbst dar; was aber „wahren dauerhaften Vortheil bringe, ist „allemal, wenn dieser auf das ganze Daseyn „erstreckt werden soll, in undurchdringliches „Dunkel eingehüllt, und erfodert viel Klug„heit, um die praktische darauf gestimmte „Regel durch geschickte Ausnahmen auch nur „auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens „anzupassen. Gleichwohl gebietet das sitt„liche Gesetz Jedermann, und zwar die pünct„lichste, Befolgung. Es muß also die Be„urtheilung dessen, was nach ihm zu thun „sey, nicht so schwer seyn, daß nicht der

„ge-

„gemeinste und ungeübteste Verstand selbst
„ohne Weltklugheit damit umzugehen
„wüßte.“

2. Gleichwie es ein schlechtes Verdienst des empirischen Moralsystems ist, daß es darauf ausgeht, die vollständige Kenntniß der Moral zu einem ausschließlichen Eigenthum denkender philosophischer Köpfe zu machen; so kann es auch dem reinen Moralsystem keineswegs zum Vorwurf gereichen, daß es sich aus der höhern Region der Speculation in die niedere Sphäre des gesunden Menschenverstandes herabläßt. Ja es muß schon ein gutes Vorurtheil für seine Wahrheit abgeben, daß es eine Kenntniß, die allen Menschen nöthig ist, und also gewiß auch von dem Urheber unserer Natur allen Menschen möglich gemacht worden, nicht von Gelehrsamkeit und tiefer Speculation, sondern von den bloßen Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes abhängig macht. Wie wahr sagt davon Herr Mutschelle (S. 162. 163.) „Vortheil genug, wenn wir ausser
„Gefahr sind, einem falschen blendenden
„Scheine zu folgen und das Licht kennen,
„dem wir mit Behauptung wahrer Sittlich-
„keit und voller Menschenwürde nachwandeln mögen. — Sey es auch, daß dieses

„Licht nicht viel mehr, als das gemeine Ver-
„nunftlicht sey, das allen Menschen leuchtet,
„und auf das sich der Taglöhner in seiner
„Hütte so gut, als der Philosoph in seiner Stu-
„dierstube, berufen kann: — das ist gut, das
„ist recht, weil es mir meine Vernunft als
„gut und recht darstellet. — — Ist es
„nicht der weisen, unpartheyischen Vorsehung
„des Höchsten angemessen, in einer Sache,
„die alle Menschen angeht, allen eine Art
„von gleichem Lichte mitzutheilen, wie er
„ebendieselbe Sonne über alle aufgehen und
„allen scheinen läßt?“

§. 193.

Wenn Beförderung unserer Glückselig-keit das Wesen der Tugend ausmacht, so kann ein Mensch durch unzählig viele äussere Umstände gehindert werden, tugendhaft zu seyn, weil es nicht immer in seiner Gewalt steht, das zu thun, was ihm zum Glück gereicht. Wenn aber der gute Wille, dem Sittengesetz zu gehorchen, das Wesen der Tugend ausmacht, so kann jeder Mensch, wenn er auch durch seine Lage und Umstände gehindert wird, die Handlungen zu vollbringen, die das Sittengesetz gebeut, dennoch tugendhaft seyn, wenn er sie nur gerne vollbringen wollte, welches Jedem möglich ist; denn der Wille ist von den äussern

Um-

Umständen in so weit unabhängig, daß er in jeder Lage sich zum Gehorsam gegen das Gesetz bestimmen kann, wenn ihm gleich die physischen Kräfte zur Ausführung fehlen. Eine neue Empfehlung für das reine Moralsystem, daß der Prediger desselben vor seinen Zuhörern auftreten und sagen darf: Jeder unter euch kann tugendhaft seyn und Gott gefallen, wenn er nur den ernstlichen Willen hat, seine Pflicht zu erfüllen; der Arme kann es eben sowohl, als der Reiche, der Schwache sowohl, als der Mächtige, der Kranke sowohl, als der Gesunde; denn

Gott sieht nicht auf die That allein,
Er sieht auf deinen Willen.

Anmerkung.

Wollte der Empiriſt etwa sagen: Auch das empirische Moralsystem spricht Niemanden die Möglichkeit der Tugend ab; denn auch der bloſſe Wille, sich glücklich zu machen, ist schon gut, so antworte ich: Nach dem empirischen Moralsystem hat doch die Tugend oder das sittlich Gute keinen absoluten Werth, keinen andern Zweck, als unsere Glückseligkeit, und eine Handlung wird also auch in desto höherm Grade gut, ein Verhalten desto tugendhafter seyn, je besser und sicherer der Zweck, nemlich die Glückseligkeit, dadurch

erhalten wird. Wird der Reiche von seinem großen Vermögen nicht viel mehr Wohlthaten austheilen, sich mehr dankbare Freunde, mehr Achtung und Wohlwollen, mehr Freunden der Sympathie erwerben können, und also nach dem empirischen System auch tugendhafter seyn, als der Arme, der nur bisweilen einen Pfennig ausspenden kann? Was hilft ihm sein guter Wille, wenn der Werth einer Handlung durch ihre Folgen und ihren Einfluß auf unsere Glückseligkeit bestimmt wird? Nur nach dem reinen Moralsystem, nach welchem das sittlich Gute nicht als Mittel zur Glückseligkeit, sondern als Zweck an sich selbst betrachtet wird, nicht erst um seiner Folgen willen, sondern unmittelbar gut ist — nur nach diesem System hat der bloße gute Wille einen Werth, und es ist allen Menschen in allen Ständen, Einem so leicht als dem Andern, möglich, sittlich gut und tugendhaft zu seyn.

§. 194.

Nach dem empirischen Moralsystem kann ich, wenn ich irgend ein Werk anfange, noch nicht mit Zuverlässigkeit behaupten, daß es gut sey; ich muß erst den Erfolg abwarten, und wenn ich sehe, daß das, wovon ich einen Zuwachs zu meiner Glückseligkeit hoffte, zu meinem

nem Schaden ausschlägt, so werde ich aufhören müssen, es für gut zu halten. Nach dem reinen Moralsystem aber ist und bleibt alles dasjenige gut, was ich aus Gehorsam gegen das Sittengesetz unternahm, es mag übrigens daraus erfolgen, was da will. Welch ein großer Vorzug des reinen Moralsystems dieses sey, werden praktische Volkslehrer am besten einsehen, die aus der Erfahrung wissen, wie sehr die Menschen öfters geneigt sind, die Ermahnungen ihrer Lehrer, auch wenn sie sich auf die klärsten Aussprüche der Vernunft stützen, durch allerhand Ausflüchte und Berufungen auf die wahrscheinlichen Folgen zu entkräften. Da muß schlechterdings ein Riegel vorgeschoben werden, nemlich ein Gesetz, das uns ohne Rücksicht auf die Folgen sagt, was recht und unrecht sey; das kein Vorherwissen aller Folgen von uns fordert, sondern nur das Handeln nach einer Maxime, die in eine allgemeine Gesetzgebung paßt.

Anmerkung.

Wenn also der reiche Geizhals, der zur Wohlthätigkeit gegen hülfsbedürftige Arme ermahnt wird, sich dieser Pflicht durch die Ausflucht entziehen will: Sie werden mirs doch nicht verdanken, sie werden die Wohlthaten übel anwenden u. d. gl. — oder wenn

der verarmte Müssiggänger lieber betteln will, als arbeiten, unter dem Vorwande, daß es nun zu spät sey, und er sich doch durch alle saure Mühe und Arbeit nicht in bessere Umstände versetzen könne; so wird der reine Moralist diese Folgen allenfalls zugeben, und dennoch Jenem seine Verpflichtung zur Wohlthätigkeit, diesem zur Arbeit, beweisen können, wenn er ihnen die Unverträglichkeit ihrer Maximen mit den Grundsätzen einer allgemeinen Gesetzgebung, und zugleich die Nothwendigkeit zeigt, nur immer seine Pflicht zu thun, und übrigens um den Erfolg unbekümmert zu seyn.

§. 195.

Wir haben oben (§. 139.) gezeigt, daß ein Mensch, der aus Irrthum manche Dinge für gut oder böse hält, die es in der That nicht sind, doch moralisch gut handelt, woferne er seiner irrenden Ueberzeugung gemäß handelt. Es fällt in die Augen, wie brauchbar dieser Satz einem Volkslehrer sey, der es meistens mit geringen Leuten von sehr eingeschränkten Kenntnissen zu thun hat, denen er also nicht oft genug die Pflicht einschärfen kann, nur immer redlich nach ihrem besten Erkenntniß zu handeln, wobey ihnen, wenn sie auch zuweilen irren sollten, der Trost eines guten Gewissens und das Wohl-

gefallen Gottes nie fehlen werden. Dieser so brauchbare und tröstliche Satz findet aber offenbar nur in dem reinen Moralsystem Statt, welches den ganzen Werth einer Handlung von dem guten Willen, aber keinesweges von ihren Folgen, ableitet.

Anmerkung.

Durch diesen Satz allein kann ein Prediger ängstliche Gewissen beruhigen. Wenn nemlich Jemand ihm klaget, daß er ehedem dies oder das gethan, daraus nachher ein großes Unheil entstanden, oder das er nachmals für böse erkannt habe; so frage der Prediger einen solchen Menschen: ob er jene Handlungen zu der Zeit, da er sie gethan, für böse erkannt habe? Kann er nach einer redlichen Selbstprüfung mit Nein antworten, so wird man keine große Mühe haben, durch Hülfe des angeführten Satzes, den die gesunde Vernunft für wahr erkennen muß, das ängstliche Gewissen zu beruhigen.

§. 196.

Eine der peinlichsten Empfindungen, die ein Mensch erfahren kann, ist die Reue. Es ist daher ein sehr großer Vorzug des reinen Moralsystems, daß es seine treuen Anhänger bey allen den Handlungen, die sie aus Gehor-

sam gegen das Sittengesetz thun, vor aller Reue sichert, da hingegen das empirische Moralsystem in keinem Fall davor sichern kann, sondern vielmehr seine consequenten Anhänger in unzähligen Fällen der Reue preis giebt. Diese Behauptung muß erwiesen werden: der consequente Empirist kennt keinen andern Zweck der Tugend, als seine Glückseligkeit, und keine andern Gebote, als die Regeln der Klugheit, die ihm den Weg zu seinem Glück zeigen sollen. (§. 191.) Diese Regeln der Klugheit sind eigentlich keine absolute Gebote, die Gehorsam fodern, sondern nur Rathschläge, denen man folgen kann, in so fern man es für gut findet. (§. 191. Anm.) Sie lassen also immer den Wunsch noch zu, anders gehandelt zu haben, wenn ihr Erfolg unserer Erwartung nicht entspricht. Wenn nun der Empirist etwas gethan hat, davon er zuversichtlich den besten Erfolg für seine Glückseligkeit hoffte; wenn er vorher mit der größten Klugheit alle Gründe der Wahrscheinlichkeit in Ansehung des Erfolgs gegen einander abgewogen und berechnet, und also nach seiner besten Erkenntniß gehandelt hat; und die Handlung schlägt dann doch zu seinem Schaden aus, (wie es öfters geschieht, wenn unvorhergesehene Ereignisse eintreten) was hilft ihm dann alle gebrauchte Klugheit? Er wird gewiß Reue empfinden, und den

Wunsch, anders gehandelt zu haben. Denn er ist sich bewußt, nicht nach nothwendigen Maximen der Pflicht, sondern nach willkührlichen Maximen der Klugheit, gehandelt zu haben. — — Wer aber nach dem reinen Moralsystem die verbindende Kraft des Sittengesetzes anerkennt, kann in allen den Fällen, da er demselben gehorcht hat, vernünftigerweise nie wünschen, anders gehandelt zu haben, und wenn er auch dabey noch so unglücklich würde.

Anmerkungen.

1. Der Empiriſt, der nach allen Regeln der Klugheit seinen Vortheil zu befördern sucht, und seine Handlungen dann doch zu seinem Schaden ausschlagen sieht, der befindet sich in demselben Fall, wie ein Spieler, der die Regeln eines Hazardspiels vollkommen versteht, und völlig nach Raison gespielt, aber dabey sein Geld verlohren hat. Er wird sich selbst zwar keine Vorwürfe darüber machen; aber doch wird es ihn reuen, so — und er wird wünschen, anders — gespielt zu haben, und diese Reue wird ihn um so mehr peinigen, je lebhafter er die Unbequemlichkeiten eines leeren Beutels empfindet. Er wird den Wunsch nicht unterdrücken können, diesmal nicht nach Raison gespielt, sondern die Regeln des Hazardspieles verlassen zu

haben; weil diese Regeln keine Maximen der Pflicht, sondern bloße Klugheitsregeln sind. Daß er aber eine Gelegenheit, seinem Gegner durch Betrug den ganzen Gewinn wieder aus den Händen zu spielen, vorbeygelassen hat, das wird ihn, woferne er noch ein sittlich guter Mensch ist, nicht reuen, und wenn er in noch so schweren Geldmangel gerathen sollte. Denn hier ist er sich bewußt, nach Pflicht gehandelt zu haben, welches Bewußtseyn allein vor Reue sichert.

2. Das reine Moralsystem giebt uns die goldne Regel: „In allen kritischen Fällen, wo dir von allen Seiten Schaden und Gefahr zu drohen scheinen, und es dir schwer fällt, eine Entschließung zu fassen, siehe zu, welchen Weg das Sittengesetz dir zeige; den wandle, und du wirst, auch bey dem schlimmsten Erfolg, vor aller Reue sicher seyn!" Wie viel Gutes wird ein Prediger stiften können, der diese goldne Regel im Volksunterricht zu benutzen weiß!

§. 197.

Es ist nun offenbar, daß das reine Moralsystem, da es vor Reue sichert, auch mehr Beruhigung im Leiden gewährt, als das empirische. Bey diesem findet noch immer der

Wunsch

Wunsch Statt, anders gehandelt zu haben; (§. 196) also kann der Empirist immer sich selbst einige Schuld geben, wenn er unglücklich wird. Wer aber aus Gründen der reinen Moral seine Pflicht erfüllt hat, kann, auch bey dem schlimmsten Erfolg, sich nicht darüber anklagen, denn er that, was er zu thun schuldig war, und konnte nicht anders handeln. Dieser Gedanke kann sein Herz über sein Mißgeschick erheben, und die wahre Gemüthsruhe in ihm erhalten.

Anmerkungen.

1. Die Empiristen sprechen zwar auch von Gemüthsruhe, als einem Trost im Leiden. Allein was ist ihre Gemüthsruhe? Verstehen sie darunter das Bewußtseyn, das gethan zu haben, was man zu thun schuldig war, so ist der Grund ihrer Gemüthsruhe offenbar aus dem reinen Moralsystem erborgt; verstehen sie aber, als consequente Empiristen, unter der Gemüthsruhe im Leiden nichts weiter, als das Bewußtseyn, zu ihrem Glück wenigstens gethan zu haben, was sie konnten, dann ist ihre Gemüthsruhe im Unglück nichts weiter, um bey dem eben gebrauchten Gleichnisse zu bleiben, als die eines Spielers, der nach Raison gespielt und all sein Geld verlohren hat. Dieser wird entweder an seiner

eigenen Geschicklichkeit zu zweifeln anfangen, oder sich über die Unsicherheit eines Hazardspiels ärgern; beides giebt nicht viel Trost. Und jener, der Empiriſt, der die Moral für eine Glückseligkeitslehre hält, wird, wenn er unglücklich wird, entweder an seiner eigenen Geschicklichkeit in Befolgung der moralischen Vorschriften verzweifeln, oder die ganze Moral für eine sehr ungewisse und unsichere Wissenschaft halten. Beides giebt wenig Beruhigung.

2. Ich weiß es aus eigner Erfahrung, und mehrere meiner Freunde haben eben dasselbe durch ihre Aussagen bestättigt, wie viel man durch den Uebergang vom empirischen zum reinen Moralsystem an Ruhe der Seele gewinnt. So lange ich dem erstern zugethan war, kam mir oft der Mensch so klein, so verächtlich vor. Er war mir ein Geschöpf, das, ohne ein höheres Ziel seiner Wünsche zu kennen, stets nach Freude, nach Glückseligkeit haſcht, ohne doch recht zu wissen, was es will, seine Plane hundertmal ändert, was es zuerst für Glück hielt, bald wieder verwirft und verschmähet, und dann im Kampf mit einem übermächtigen Schicksal doch endlich unterliegt, und nie das Ideal der Glückseligkeit erreicht, das es sich vorgesetzt hatte

— Be-

— Betrachtungen, die nicht sehr geschickt sind, die Ruhe der Seele bey widrigen Vorfällen aufrecht zu erhalten! — — Aber als ich zu dem reinen Moralsystem übergieng, da erblickte ich Alles in einem ganz andern Lichte. Da war mir der Mensch ein vernünftiges Wesen, das nur einen Plan befolgt, nemlich den, durch Moralität sich selbst zu veredlen, und dann, wenn es seine Pflicht erfüllt, sich weit über alle widrige Schicksale erhaben fühlt, um so mehr, da es glaubt, daß der Weltlauf unter der Leitung des Gottes steht, dessen Willen es thut, und der Glückseligkeit und Würdigkeit einst in Harmonie bringen wird. Welche unerschöpfliche Quelle von Trost und Ruhe im Leiden!

3. Ich glaube gewiß, daß gemeine Leute ebendieselben Empfindungen haben, wenn sie sich gleich dieselben nicht so deutlich machen und entwickeln können. Wenn ein Prediger auf der Kanzel steht, von dem die Zuhörer etwa wissen, daß es ihm wohl geht, daß er gesund und in guten Umständen ist, und redet da von der Glückseligkeit, die der Mensch sich selbst erwerben soll, von den mancherley Freuden, die aus der Tugend quellen, Gesundheit, Ehre, Wohlstand u. s. w.; von der beständigen Heiterkeit des Tugendhaften, und

vom

vom frohen Genuß des Lebens; was für Erbauung, was für Trost werden wohl die gepreßten und bekümmerten Gemüther aus diesem Vortrag schöpfen, die bey gewissenhafter Rechtschaffenheit Kränklichkeit, Verfolgung, Armuth und andere Leiden niederdrücken, und die deswegen in die Kirche kamen, um aus Gottes Wort getröstet zu werden, um einmal ihrer irdischen Verhältnisse zu vergessen, und sich im Geist in die überirdischen Gefielde empor zu schwingen — und nun einen Prediger hören, der sie auf eine recht peinliche Art in die Betrachtung ihrer irdischen Verhältnisse zurückführt, der, indem er Glück und Heiterkeit als nothwendige Folgen der Tugend schildert, sie ihr eigenes Elend desto lebhafter empfinden läßt, durch den starken Contrast sie desto tiefer beugt, oder wohl gar an ihrer Tugend zweifeln macht — der also, statt Linderungsbalsam in ihre Wunden zu träufeln, dieselben nur noch weiter aufreißt! — — Ganz anders verhält es sich, wenn ein Prediger sagt: „Ihr rechtschaffenen Seelen, die ihr hier so viel leiden müsset, die ihr hier noch nicht den Lohn eurer Tugend empfanget, seyd deswegen unbekümmert, thut nur eure Pflicht! bleibt nur fromm und redlich! es lebt ein Gott, der vergilt, ein Gott, dem ihr dienet,

der

der eure verborgene gute Werke weiß, der eure Thränen zählet; und er, euer Vater, der ins Verborgene sieht, wird es euch vergelten öffentlich. Die mit Thränen säen, werden mit Freuden erndten. Selig seyd ihr, so ihr um der Tugend willen gehasset und verfolget werdet! seyd frölich und getrost, es wird euch im Himmel wohl belohnet werden! Eure Trübsal, die zeitlich und leicht ist, schaffet eine ewige und über alle Maaße wichtige Herrlichkeit, euch, die ihr nicht sehet auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Denn was sichtbar ist, das ist zeitlich; was aber unsichtbar ist, das ist ewig."

§. 198.

Einige Empiristen suchen die Beruhigung im Leiden dadurch aufrecht zu erhalten, daß sie sagen: Die Leiden dienen uns zum Besten, sie bringen uns allerhand Vortheile, besonders den, daß sie uns klüger, geschickter, enthaltsamer, fleisiger und vorsichtiger machen, kurz, daß sie uns bessern. Allein hier begehen sie erstens eine Inconsequenz: denn nach ihrem System sollen die Leiden (nicht die Freuden) uns bessern, die Tugend aber soll Freuden und Glückseligkeit bringen; folglich würde die Tugend immer zu ihrer eignen Zerstörung wirken, welches eine höchst ungereimte Behauptung ist.

Zweytens stellen sie hier einen unerwiesenen Satz als allgemein wahr und richtig auf; denn es ist falsch, und widerspricht der Erfahrung, oder kann wenigstens aus der Erfahrung eben so wenig, als a priori, bewiesen werden, daß die Leiden in allen Fällen die Menschen bessern, oder ihnen sonst zum Vortheil gereichen. Man bemühet sich also vergeblich, ein auf dem Sande stehendes Gebäude durch eine Stütze zu befestigen, die ebenfalls auf dem Sande steht. Denn da aus Erfahrung keine allgemeinen Grundsätze abgeleitet werden können, (§. 56.) so läßt sich eben so wenig aus Erfahrung beweisen, daß alle Leiden den Menschen Vortheile bringen, als daß alle tugendhafte Handlungen uns glücklicher machen. Man darf also, wenn man die Grenzen der Wahrheit nicht überschreiten will, von dem Glück, das die Tugend öfters, aber nicht immer, begleitet, und von den Vortheilen, welche die Leiden öfters, aber nicht immer bringen, höchstens nur im Allgemeinen sprechen, ohne sich darauf einzulassen, jenes Glück und diese Vortheile in jedem einzelnen Falle zeigen zu wollen, als wodurch man sich sogleich von der Wahrheit entfernen würde.

Anmerkung.

Zwischen den beiden unerwiesenen, wenigstens nicht allgemein richtigen, Sätzen: Die

Tugend

Tugend macht glücklich, und: die Leiden dienen uns zum Besten, und ihrer bisherigen Behandlungsart finde ich eine so auffallende Aehnlichkeit, daß ich mich nicht enthalten kann, dieselbe durch folgende Parallele zu erläutern: a) Manche gute Handlungen sind zufälliger Weise auch vortheilhaft für uns, und befördern unsere Glückseligkeit, und eben so bringen uns auch manche Leiden zufällig Nutzen; b) es ist aber vergebliche Arbeit, wenn man sich so ängstlich bemühet, von jeder guten Handlung und von jedem Leiden sichtbare Vortheile zu zeigen, und man wird dieses nicht immer ganz befriedigend können, weil diese Vortheile mit jenen nicht in nothwendiger, nur in zufälliger Verbindung stehen, und weil c) die Erfahrung lehret, daß viele gute Handlungen, wie auch viele Leiden, keine sichtbaren Vortheile bringen. d) Die empirischen Moralisten, die jede gute Handlung auch für vortheilhaft, und die Theodiceenschreiber, die jedes Leiden für nützlich ausgeben, begehen beide petitionem principii, die weder durch Vernunft noch durch Erfahrung gerechtfertigt werden kann. e) Deswegen sollte der Moralist nicht den eignen Vortheil jedes einzelnen Menschen, sondern die Rücksicht auf das Wohl des Ganzen, zum Grunde der

Pflichten legen; (§. 113.) und der Verfasser einer Theodicee sollte nicht versuchen, zu beweisen, daß jede Unvollkommenheit und jedes Leiden dem Leidenden selbst, sondern nur, daß es zum Wohl des Ganzen nützlich sey. f) Beide, sowohl der uneigennützig gut Handelnde, als auch der Leidende, müssen also, wenn sie keine andern Vortheile vor sich sehen, sich mit dem Gedanken beruhigen, daß der höchste Gesetzgeber und Weltregierer es so, und nicht anders will, und Alles so lenken kann, daß das, was ihnen jetzt Mühe und Beschwerde macht, und wovon sie keinen nothwendigen Vortheil vor Augen sehen, woferne sie nur immer ihre Pflicht thun, ihnen doch einst, zwar nicht nach dem nothwendigen Lauf der Natur, sondern durch die Fügung der höchsten Weisheit, zum Vortheil gereichen werde. g) Das Materiale einer gesetzmäßigen Handlung ist nicht so beschaffen, daß sich daraus immer Glückseligkeit, auch nicht einmal Gemüthsruhe, sicher herleiten ließe; und eben so wenig ist das Materiale eines Leidens so beschaffen, daß daraus immer Vortheile, auch nicht einmal Besserung des Leidenden, erfolgen müßten. Denn wer eine gesetzmäßige (objectiv gute) Handlung nicht aus guter Absicht verrichtet, (wenn sie nicht subjectiv gut ist) wird dadurch

durch nicht ruhiger im Gemüth; und wer nicht mit einer wenigstens schon halb guten Gemüthsstimmung, und mit dem Glauben an eine gütige Vorsehung, leidet, wird dadurch nicht gebessert. — Nur das Formale, nemlich die Gemüthsverfassung des handelnden oder leidenden Subjects, kann ihm seine gute Handlung oder sein Leiden nützlich machen. Wer aus guter Absicht, nemlich aus Achtung für das Sittengesetz, gut handelt, wird gewiß dadurch ruhiger im Gemüth, und also auch glücklicher; und wer mit der Ueberzeugung von einer weisen und gütigen Vorsehung leidet, wird gewiß dadurch moralisch besser. — — Wie schön greifen also zuletzt diese beiden wichtigen Materien in einander! Wer tugendhaft ist, empfindet Gemüthsruhe; wer durch das Andenken an die Vorsehung sein Gemüth im Leiden beruhigt, wird tugendhafter. So müssen, (wie wir schon Kap. 5. gezeigt haben) Moralität und Glaube an Gott sich immer wechselseitig unterstützen. — Ich hoffe, Prediger werden von den in dieser Parallele angedeuteten Sätzen manchen nützlichen Gebrauch beym Volksunterricht machen können.

§. 199.

Aus dem reinen Moralsystem lassen sich

die Postulate der practischen Vernunft (siehe §. 176.) so natürlich herleiten, und also giebt es dem, der ihm gemäß lebet, auch die feste Hoffnung, daß er für seine Tugend, die ihm hier oft so schlecht vergolten wird, noch einst in der Ewigkeit werde belohnet und beglücket werden — eine Hoffnung, die ihn großer Aufopferungen und großer Standhaftigkeit im Leiden fähig macht. Nach diesem System behalten also die Begriffe von Belohnung und Strafe ihre ordentliche gewöhnliche Bedeutung, und es bleibt Alles so, wie es der gemeine Menschenverstand sich zu denken pflegt. — Das empirische Moralsystem hingegen verwirret alle diese Begriffe; nach demselben findet keine eigentliche positive Strafe, und auch keine positive Belohnung Statt; und es ist auch keine nöthig, denn der Tugendhafte belohnet sich ja selbst, weil er sich durch seine Tugend glücklich macht, und der Lasterhafte macht sich unglücklich, und bestrafet sich also selbst. Da nun nach diesem System die Nothwendigkeit positiver Belohnungen und Strafen wegfällt, da jeder Mensch in den natürlichen Folgen seines Verhaltens auch zugleich die Vergeltung seiner Thaten empfängt, so bedarf es auch nicht nothwendig des Begriffs einer vergeltenden Gottheit, und eines künftigen Vergeltungszustandes; also lassen sich aus diesem System auch die

Postulate der practischen Vernunft nicht herleiten, und der Empirist muß sich beym Nachdenken über die wichtigsten Religionswahrheiten bloß den schwankenden und ungewissen Aussprüchen der speculativen Vernunft überlassen. — Und wenn er auch ganz zuversichtlich auf ein künftiges Leben hofft, so sehe ich doch nicht ein, wie er sich dieser Hoffnung bedienen könne, um sich in der Ausübung der Tugend zu stärken? Denn er hat ja im künftigen Leben keine andere Belohnung, als die natürlichen guten Folgen seiner Tugend, zu gewarten. Ein schwacher Trost! eine unkräftige Triebfeder! Was wissen wir denn von der Beschaffenheit des künftigen Lebens, um zuversichtlich sagen zu können, daß die natürlichen Folgen unserer irdischen Tugend uns auch dort noch in so hohem Grade beseligen werden, daß diese Erwartung uns zu ihrer Ausübung treiben könnte? — — — Und endlich, wie unzählig viel Gutes genießen wir hier, was keine natürliche Folgen unserer Tugend, sondern positive Wohlthaten Gottes sind! Werden wir denn dort weniger abhängig von der Allmacht und Güte Gottes seyn, als hier? Werden wir wohl dort mit der Glückseligkeit genug haben, die eine natürliche Folge unserer Tugend ist, oder werden wir auch noch positiver Wohlthaten Gottes dazu bedürfen? Und wenn das letztere ist, wie ich glaube, wird denn Gott

diese Wohlthaten nicht nach Würdigkeit austheilen? Würdigkeit (eine Belohnung zu erhalten) findet aber nur nach dem reinen Moralsystem Statt. Es ist also offenbar, daß nur bey dem reinen Moralsystem die Hoffnung eines künftigen Lebens, wo unsere Werke vergolten werden, uns in der Tugend stärken kann, bey dem empirischen aber nicht, weil da der Begriff der Vergeltung, und folglich aller begreifliche Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit des künftigen Lebens, wegfällt.

Anmerkung.

Wie äusserst wichtig ist es daher für Prediger, bey demjenigen Moralsystem zu bleiben, das die stärkste subjective Triebfeder zur Tugend, die Erwartung künftiger Vergeltung in ihrer Kraft erhält! Es wäre überflüssig, dieses weiter auszuführen, da jeder Prediger aus Erfahrung wissen muß, wie unentbehrlich die Aussicht auf eine vergeltende Ewigkeit bey dem Volksunterricht sey.

§. 200.

Wenn ein Prediger seinen Zuhörern die Tugend recht ehrwürdig abmalen, recht reizend und nachahmungswürdig schildern will, so muß er ihren schönsten, wesentlichsten Zug, die Un-

eigen-

eigennützigkeit, nur recht ins Licht setzen. Diese nothwendige Eigenschaft der wahren Tugend, die gewiß den Neigungen nicht schmeichelt, ist es, um deren willen allein sie unserer Vernunft schätzbar und ehrwürdig ist; sie ist es, woran selbst der gemeinste Mensch die wahre Tugend erkennet. Nehmet ihr die Uneigennützigkeit, so wird sie nicht mehr für Tugend erkannt werden. Erzählet euren Zuhörern ein Beyspiel einer objectiv guten Handlung, und laßt sie nur merken, daß dieselbe bloß um eignen Vortheils willen geschehen sey, so werdet ihr sie nicht mehr dazu bringen können, diese Handlung für moralisch gut oder tugendhaft zu halten. Mit diesem Urtheil des gemeinen Menschenverstandes stimmt das reine Moralsystem vollkommen überein, welches ebenfalls das Wesen der Tugend in die Uneigennützigkeit setzet, und alle Rücksicht auf eignen Vortheil davon ausschließt. — — Dagegen hat das empirische Moralsystem die Unbequemlichkeit, daß es die moralische Urtheilskraft gänzlich verrücket und verdrehet, und ihr eine ganz falsche Richtung giebt; denn nach ihm wäre diejenige Handlung, welche die meisten Vortheile verspricht, und um dieser Vortheile willen gethan wird, also die eigennützigste, auch die beste, die edelste, die tugendhafteste. Welch ein empörender Satz, der gewiß nie den Beyfall des gesunden

Menschenverstandes erhalten wird! Freylich wird derselbe nicht leicht von einem Prediger mit klaren Worten behauptet werden, aber er folgt doch ganz natürlich aus dem empirischen Moralsystem, das die eigne Glückseligkeit zum Zweck der Tugend macht, und von so vielen Lehrern beständig von den Dächern geprediget wird.

Anmerkungen.

1. Ich halte nicht für überflüssig, über diesen wichtigen Vorzug des reinen Moralsystems vor dem empirischen noch die Stimmen einiger Philosophen zu vernehmen. Kant redet von dem übereinstimmenden Urtheile aller, auch der gemeinsten und ungelehrtesten Menschen, nach welchem sie das Wesen und die Würde der Tugend nur in ihre Uneigennützigkeit setzen, Grundlegung zur Metaph. der Sitten (S. 34.) in der Note: „Die gemeinste Beobachtung zeigt, „daß, wenn man eine Handlung der Rechtschaffenheit vorstellt, wie sie von aller Absicht auf irgend einen Vortheil abgesondert, „selbst unter den größten Versuchungen der „Noth, oder der Anlockung, mit standhafter „Seele ausgeübt worden, sie jede ähnliche „Handlung, die nur im mindesten durch eine „fremde Triebfeder afficirt war, weit hinter „sich

„sich lasse und verdunkle, die Seele erhebe,
„und den Wunsch errege, auch so handeln
„zu können. Selbst Kinder von mittlerm
„Alter fühlen diesen Eindruck, und ihnen
„sollte man Pflichten auch niemals anders
„vorstellen.“ — Bey Gelegenheit dieser letzten Worte kann ich nicht umhin, eine mir besonders wichtig scheinende pädagogische Bemerkung meines Bruders (Professors zu Giessen) aus seinem **Menon oder Versuch in Gesprächen, die vornehmsten Puncte der Kritik der prakt. Vern. zu erläutern.** Mannheim 1789. (S. 194. ff.) einzurücken:
„Erzieher der Jugend fehlen oft gegen die
„goldene Regel, daß Tugend nicht auf
„Eigennutz gegründet werden muß. — —
„Auch das Kind ist schon im Stande, zu
„begreifen, was Pflicht ist, und unterschei-
„det sehr richtig in vorgelegten Beyspielen,
„ob eine Handlung moralisch gut oder böse
„sey. An diese Unterscheidung gewöhne
„man seine Urtheilskraft immer mehr, und
„erwecke die Achtung gegen sittliche Gesetze
„frühe. Man zeige ihm in Beyspielen,
„was strenge Forderung des Gesetzes, und
„was Eingebung der Neigungen ist; in wel-
„chen Fällen diese mit jenem übereinstimmen,
„in welchen nicht; welchem von beiden der
„Vorzug gebühre. Vorzüglich verhüte man

„die

„die Vorstellung von Verdienst bey tugend-
„haften Handlungen, und die Hoffnung auf
„zeitliche Vortheile, als Belohnungen der
„Tugend; denn sonst gewöhnt sich die junge
„Seele an Eigennutz, und mag nichts Gutes
„thun, wenn nicht gleich Vortheile dabey
„zu erwarten sind. Und darin bestehet doch
„die größte Stärke der Rechtschaffenheit, daß
„unsere Gesinnungen uneigennützig sind, daß
„wir in der Stille uns in dem Gehorsam
„gegen das heilige Gesetz üben, und gerne
„unbemerkt Gutes thun, ohne einmal zu
„wünschen, daß die Welt viel davon erfah-
„ren mögte. Wie glücklich ist der Mann,
„der seine Zöglinge zu diesem einfältigen
„anspruchslosen Sinn gewöhnen kann, daß
„sie freudig den Befehlen des Sittengesetzes
„gehorchen, ohne darum zu sorgen, ob sie
„die Welt bemerkt und belohnt. Das ist
„die ächte Tugend des Christenthums, die
„nichts von Selbstgefälligkeit, nichts von
„Ansprüchen auf zeitliche Belohnungen weiß.
„Wie wenig dienen folgende Mittel dazu,
„das Kind zu diesen Gesinnungen früh zu
„gewöhnen, wenn man z. B. eine Art von
„Orden für den Wetteifer in kindlichen
„Pflichten erfindet, oder jede Probe des
„Fleises, des Gehorsams, mit Geld belohnt!
„u. s. w.“ Wie nützlich kann das, was

hier

hier eigentlich für Erzieher gesagt ist, auch von Predigern benutzt werden!

2. In der Critik der pr. V. sagt Kant (S. 63.) „So deutlich und scharf sind die „Grenzen der Sittlichkeit und der Selbst„liebe abgeschnitten, daß selbst das gemeinste „Auge den Unterschied, ob etwas zu der „einen, oder der andern gehöre, gar nicht „verfehlen kann.“ — — Hiermit stimmt Mutschelle überein (S. 78. f.) „Wer das „Gute um des Guten willen thut, ist uns „ehrwürdig; nur er liebt das Gute. — — „Wer es um seliger Folgen dieses Lebens „und der Lust willen thut, ist es uns nicht. „Beruhte aber die sittliche Güte eben auf „diesen Folgen, und dieser Lust, so müßte ja „die Handlung gerade um so größern mora„lischen Werth haben, uns um so mehr Hoch„achtung abzwingen, je mehr das Auge des „Handelnden auf kommenden Gewinn und „Genuß gerichtet wäre. — — Güte und „Absicht auf selige Folgen liegen in ganz „entgegen gesetzten Wageschaalen, sonst „müßten ja beide immer gleich steigen und „gleich fallen.“

3. Noch ein anderer beliebter philosophischer Schriftsteller (Herr Klein in seinem Schreis

Schreiben an Herrn Prof. Garve über die Zwangs = und Gewissenspflichten ꝛc. Berlin bey Nikolai 1789.) drückt sich über diese Materie (S. 67. f.) folgendermaßen aus: „Die Gründung der Moral auf Nutzen „führt eine ganz auffallende Inconsequenz „mit sich. — — Setzen Sie zwey Men„schen, wovon Jeder seinem Freunde einen „wichtigen Dienst erzeigt; der Eine mit „vollem Bewußtseyn des Vergnügens, wel„ches er künftig in dem Umgange dieses ihm „so sehr verpflichteten Freundes genießen „wird; der Andere aber ohne Rücksicht auf „irgend einen Nutzen, der künftig für ihn „daraus entstehen könnte. Geben Sie dem „Erstern noch die Einsicht, daß er sich da„durch der erhabenen Vergnügungen der „Freundschaft um so viel empfänglicher „mache; lassen Sie ihn alle diese Vortheile „sich recht lebhaft vorstellen, und lassen Sie „den letztern weiter nichts denken, als daß „es Pflicht sey, einem Freunde beyzustehen, „ohne daß er sich der Folgen bewußt ist, „welche für ihn aus der Erfüllung seiner „Pflichten entspringen können. Welcher „von beiden wird nun der edlere, der bessere „Mensch seyn? Der, welcher sich den Nutzen „seiner Handlung deutlich vorstellt; oder „der, welcher bloß nach den innern Gefühlen

„der

„der Pflicht handelt, ohne sich das deutlich
„zu entwickeln, woraus nach der Glückselig-
„keitslehre diese Pflicht eigentlich entspringt?
„Es ist sonderbar, daß alle Welt denjenigen
„Menschen für den bessern halten würde,
„der das letzte Ziel aller vernünftigen Hand-
„lungen, so wie man es gewöhnlich nimmt,
„am meisten aus den Augen verlohren zu
„haben scheint. Könnte man das wohl
„thun, wenn die Idee einer pflichtmäsigen
„Handlung sich wirklich auf die Vorstellung
„der dadurch beförderten Glückseligkeit
„gründete?“

4. Wählet nun, ihr Prediger, ob ihr ein Moralsystem vortragen wollet, das der uneigennützigen, oder eines, das der eigennützigen Tugend den Vorzug giebt? ein Moralsystem, das mit den Urtheilen der gesunden Vernunft harmonirt, oder eins, das allen Moralbegriffen des größten Haufens der Menschen, und allen Ausprüchen des geraden Menschenverstandes schnurstracks widerspricht? Bey welchem werdet ihr wohl mehr Beyfall finden? bey welchem mehr Nutzen stiften?

§. 201.

Das empirische Moralsystem lehrt uns nicht,

nicht, unsern eignen und Anderer Werth richtig schätzen. Es giebt der moralischen Urtheilskraft, wie schon gesagt, eine schiefe Richtung. Die Zuhörer, denen immer von dem Wohlstand und der Glückseligkeit gepredigt wird, die aus der Tugend entspringen sollen, werden sich nach und nach angewöhnen den Werth des Menschen nach seinem äussern Wohlstand zu beurtheilen; der emsige Wucherer, der sich ein großes Vermögen erworben — der arbeitsame Staatsminister, der sich durch seinen Fleis aus niedrigem Stande zu hohen Würden empor geschwungen, werden — wenn gleich ihr Herz voll Schalkheit und Bosheit ist — in den Augen jener Zuhörer für die tugendhaftesten Männer gelten, wenigstens wird man ihnen, die in Beförderung eigner Glückseligkeit ein so rühmliches Muster abgeben, gewiß mehr Bewunderung und Ehrerbietung zollen, als dem armen Tugendhaften, der niedrig und kümmerlich lebt, und dessen wahrer Werth, wenn er auch das edelste Herz besitzt, unter der Last seiner Armuth verborgen und vergessen bleibt. — — Auch sich selbst wird der Anhänger des Empirismus unrichtig beurtheilen. Wenn Glück und Wohlstand ihm immer als der Zweck und das Kleinod der Tugend vorgestellt wird, um dessen Erlangung er kämpfen soll, so wird er jede saure Arbeit, jedes mühvolle Geschäfte, das

das er aus Gewinnsucht übernimmt, sich selbst für tugendhafte Handlungen anrechnen; wenn er merkt, daß seine Umstände sich verbessern, so wird er daraus auf die Aechtheit seiner Tugend schließen, sich mit innerer Selbstzufriedenheit betrachten, und dadurch in einen Schlaf der Sicherheit gewiegt werden, der ihn hindert, nach wahrem Werthe zu streben, und an seiner Besserung thätig zu arbeiten. Also ist auch in diesem Betracht das empirische System der wahren Moralität schädlich. Und dies Alles bestätigt die Erfahrung: denn sieht man nicht täglich Leute, die mit großer Ruhmbegierde erzählen, wie sie sich durch ihren Fleiß und Thätigkeit in gute Umstände versetzt, und mit der größten Verachtung auf Andere herabsehen, denen das Talent des Erwerbens nicht verliehen ist, ob sie gleich sonst ehrliche Leute sind? Ist es nicht offenbar, daß sie den Werth des Menschen nach seinem äussern Wohlstand schätzen?

Anmerkungen.

1. Das empirische Moralsystem ist also ein bequemes System. Wenn seine Anhänger das thun, wozu sie ohnehin Neigung haben, wenn sie nach Hoheit und Ehren, nach Geld und Gut streben, und das zusammengescharrte Vermögen anwenden, sich allerhand Vergnügungen und Annehmlichkeiten

des Lebens davon zu verschaffen — so haben sie nach ihrem System das Recht, sich dies Alles für Tugenden anzurechnen, und geniessen also bey der Befriedigung ihrer Neigungen auch noch die Freuden der Selbstschätzung oder der Selbstzufriedenheit. Nach diesem System kann also der größte Taugenichts noch immer etwas Gutes an sich finden, wodurch er sich im Schlummer der Sicherheit erhält. Diese Bequemlichkeit des empirischen Systems, und seine Verträglichkeit mit den Neigungen, mag wohl die Ursache seyn, warum es hier und da, auch selbst bey Ungelehrten, ohngeachtet seiner innern Widersprüche und Inconsequenzen, noch immer so viel Anhänger findet. — Dieß meynt auch **Kant**, wenn er Kr. d. pr. V. (S. 137. 138.) sagt: „Sogar das „moralische Gesetz selbst, in seiner feyerlichen „Majestät, ist diesem Bestreben, sich der „Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt. „Meynt man wohl, daß es einer andern „Ursache zuzuschreiben sey, weswegen man „es gern zu unsrer vertraulichen Neigung „herabwürdigen möchte, und sich aus andern „Ursachen alles so bemühe, um es zur be„liebten Vorschrift unsers eigenen wohlver„standenen Vortheils zu machen, als daß „man der abschreckenden Achtung, die uns

„unsere

„unsere eigene Unwürdigkeit so strenge vor-
„hält, los werden möge?“

2. Von dieser Bequemlichkeit des empirischen Moralsystems, das keine große Anstrengung, keine schwere Aufopferung und Selbstverleugnung von uns fordert, und um deswillen in dem letzten Jahrzehend vor Kants Reforme so allgemeine Herrschaft gewann, redet der Recensent von Schmids Versuch einer Moralphilosophie in der A. L. Z. (1791. Nro. 108.) wobey unter andern folgende treffende Stelle vorkommt: „War die theoretische Philosophie stolz genug „gewesen, sich in ihren vermessenen Anmas-„sungen gar nicht mehr zu kennen; so hätte „sich im Gegentheil die praktische, uneinge-„denk ihrer natürlichen Hoheit, mit bequem-„licher Erschlaffung herabgelassen, und ward „mit unsern Schwächen und Menschlichkeiten „immer mehr und mehr einverstanden.“

3. Sollte nicht ein Prediger, dem die Moralität seiner Zuhörer am Herzen liegt, um desto sorgfältiger sich der Grundsätze des empirischen Moralsystems beym Volksunterricht enthalten, je mehr dasselbe den Neigungen schmeichelt, und je leichter es zur Sicherheit gemißbraucht werden, und zur Trägheit im Besserungsgeschäfte verleiten kann?

§. 202.

Nur das reine Moralsystem setzt uns in den Stand, über den Werth eines Menschen ein richtiges Urtheil zu fällen, ein Urtheil, das von allen Rücksichten auf äussern Glanz, auf Reichthum und Ehrenstellen, unabhängig ist, und sich nur auf wahre Vorzüge, auf Tugend und sittliche Güte, gründet. Der Anhänger des reinen Moralsystems, der nur nach der Stimme der Vernunft urtheilt, wird die Tugend in Gold und Seide nicht höher schätzen, als im leinenen Kittel; wird den Böswicht auf dem Throne im Herzen verachten, und den redlichen Hüttenbewohner ehren.

Anmerkungen.

I. Wie kräftig drückt Kant diesen Gedanken aus Kr. d. pr. V. (S. 136.)

„Fontenelle sagt: vor einem Vornehmen
„bücke ich mich, aber mein Geist bückt
„sich nicht. Ich kann hinzu setzen: vor
„einem niedrigen, bürgerlich-gemeinen Man-
„ne, an dem ich eine Rechtschaffenheit des
„Charakters in einem gewissen Maaße, als
„ich von mir selbst nicht bewußt bin, wahr-
„nehme, bückt sich mein Geist, ich mag
„wollen oder nicht, und den Kopf noch so
„hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht
„über-

„übersehen zu lassen. Warum das? Sein „Beyspiel hält mir ein Gesetz vor, das mei„nen Eigendünkel niederschlägt, wenn ich „es mit meinem Verhalten vergleiche, und „dessen Befolgung, mithin die Thunlichkeit „desselben, ich durch die That bewiesen vor „mir sehe.“ Und S. 137.: Achtung ist „ein Tribut, den wir dem Verdienste nicht „verweigern können, wir mögen wollen oder „nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit „zurückhalten, so können wir doch nicht ver„hüten, sie innerlich zu empfinden.“

2. Also kann ein Prediger nur durch Einschärfung der Grundsätze des reinen Moralsystems seinen Zuhörern denjenigen Grad moralischer Beurtheilungskraft verschaffen, der sie in den Stand setzt, wahren Werth von falschem Schein zu unterscheiden.

§. 203.

Auch unsern eignen Werth lehrt uns das reine Moralsystem richtiger beurtheilen, wodurch es unsere moralische Verbesserung sehr befördert. Es hält uns das heilige Gesetz beständig als einen Probierstein unsrer Handlungen vor. Finden wir nun, daß dieselben mit seinen Vorschriften übereinstimmen, so gewährt es uns ein Gefühl der Achtung gegen

uns selbst, das uns mit Muth erfüllt, gegen die sinnlichen Neigungen zu kämpfen, und uns immer mehr moralische Stärke giebt. — Doch bewahrt uns dieß System auch vor schädlichem moralischen Stolz und Hochmuth, indem es uns auch unsere Schwächen und Fehler zeigt, und uns dadurch demüthigt. Besonders kann es allen Stolz und Eigendünkel dadurch niederschlagen, daß es uns offenbart, wie unsere sinnliche Natur, unsere Neigungen, mit dem Sittengesetz oft in Widerspruch stehen, und durch dasselbe eingeschränkt werden müssen.

Anmerkung.

Das reine Moralsystem, das den Werth einer Person bloß nach ihrer sittlichen Güte bestimmt, ist also auch um deswillen der Tugend sehr beförderlich, weil es schlechterdings nicht gestattet, auf äußere Vorzüge, (welche nach dem empirischen System Kennzeichen der Tugend sind §. 201.) stolz zu seyn, und uns daher desto größern Muth und Eifer einflößt, nach dem zu streben, was uns wahren Werth giebt, nach Rechtschaffenheit und sittlicher Güte. — Es ist jedem Menschen natürlich, gerne etwas von sich selbst zu halten. Wenn nun dieser Trieb so geleitet und gerichtet wird, daß wir in Reichthum, Geschicklichkeit, Hoheit und allen dergleis

gleichen äußern Vorzügen keinen absoluten Werth mehr setzen, sondern uns nur in so ferne selbst schätzen, als wir uns moralischer Vorzüge bewußt sind; so werden wir desto eifriger nach Tugend streben und das Böse meiden, um uns in unsern eignen Augen achtungswürdig zu finden. Davon sagt Kant Kr. d. pr. V. (S. 287. 288): „Auf „diese (Achtung für uns selbst), wenn sie „wohl gegründet ist, wenn der Mensch nichts „stärker scheuet, als sich in der innern Selbst„prüfung in seinen eigenen Augen gering„schätzig und verwerflich zu finden, kann „nun jede gute sittliche Gesinnung gepfropft „werden; weil dieses der beste, ja der ein„zige Wächter ist, das Eindringen unedler „und verderbender Antriebe vom Gemüthe „abzuhalten."

§. 204.

Das reine Moralsystem allein setzt den Werth des Menschen, als eines vernünftigen Wesens, und seinen Vorzug vor den Thieren, recht ins Licht. Handelte der Mensch nach keiner andern Maxime, als nach der Maxime der eigenen Glückseligkeit, so hätte er keinen andern Vorzug vor den Thieren, als den, daß er durch die (theoretische) Vernunft klüger wäre, als die Thiere, dieselben überlisten, und

überhaupt seinen Vortheil scharfsinniger und weiter hinaus berechnen könnte. Aber dadurch wäre er eben noch kein Gegenstand einer vorzüglichen Achtung. Wir bewundern die Schlauheit des Fuchses, die Geschicklichkeit des Biebers, die Stärke des Löwen u. s. w. aber schenken wir ihnen wohl Achtung? Gewiß nicht! — Nur die praktische Vernunft, die den Menschen nöthigt, die Rücksicht auf eignes Wohl, die bey den Thieren der einzige Trieb alles Handelns ist, öfters hintanzusetzen, und nach allgemeinen Gesetzen zu handeln, — nur sie allein giebt ihm einen wesentlichen Vorzug vor allen unvernünftigen Geschöpfen, giebt ihm diejenige Würde, wodurch jeder Mensch ein Gegenstand unsrer Achtung ist, und um welcher willen er die Ehre genießet, ein Bild Gottes zu heisen.

§. 205.

Das empirische Moralsystem, das uns nur zum frohen Lebensgenuß auffodert, lehrt uns den Werth unserer vergangenen Lebenstage nicht so richtig schätzen, als das reine, das uns beständig zuruft: laßt uns Gutes thun, und nicht müde werden! Denn nicht das Vergnügen, das mir genossen, sondern das Gute, das wir gethan haben, bestimmt den Werth der zurückgelegten Zeit. Dieß können wir ganz deut-

deutlich einsehen, wenn wir uns in Gedanken an jenen letzten Scheideweg versetzen, und uns prüfen, wie wir alsdann wohl über diesen Gegenstand denken werden? Gewiß wird jeder vernünftig denkende Mensch am Ende seines Lebens folgende Empfindungen hegen: das Vergnügen und die Freuden, die ich in meinem Leben genossen habe, waren Geschenke Gottes, die ich dankbar genoß; doch Alles ist eitel, die Freuden sind vorbey, der vergangene Genuß kann mir nichts mehr nützen, noch meinem Leben einigen Werth geben; und ich würde nichts dagegen haben, daß, wenn es möglich wäre, die genossenen Freuden alle wieder ungeschehen wären. Hingegen das Gute, was ich gethan habe, das allein giebt meinem Leben einen Werth, und ich würde nimmermehr gleichgültig zugeben können, daß dasselbe wieder ungeschehen würde.

Anmerkung.

Wenn ein Volkslehrer diesen Gedanken recht auszuführen, die Rechtschaffenheit durch individuelle Anführung ihrer edlen und wohlthätigen Handlungen recht ins Licht zu setzen, und das Bild des sterbenden Tugendhaften, der die angeführten Betrachtungen bey sich anstellt, recht auszumalen weiß; welch ein weites Feld zu nützlichen Ermahnungen hat

er da vor sich! welche schöne Gelegenheit, seine Zuhörer wegen Mangels an irdischer Glückseligkeit zu beruhigen, ihre Wünsche auf das wahre Gute hinzulenken, und das Bestreben nach edlen Thaten in ihnen zu entzünden!

§. 206.

Freiheit von der Herrschaft der Sinne, und Unabhängigkeit von sinnlichen Gegenständen, ist von den Philosophen von jeher für den Grund der Moralität gehalten worden. Nun ist aber offenbar, daß das empirische Moralsystem uns diese Unabhängigkeit nicht so gut gewähren kann, als das reine. Jenes macht uns vielmehr von der sinnlichen Natur, die uns umgiebt, immer mehr abhängig. Denn ein consequenter Empirist muß die Beschaffenheit der sinnlichen Gegenstände, und ihre Beziehungen auf ihn selbst, recht sorgfältig studiren, wenn er seine Pflicht (sich so glücklich zu machen, als möglich) recht erfüllen will. Er muß die Natur und Größe aller angenehmen Empfindungen recht genau kennen und gegen einander abwägen, wenn er sich die größtmögliche Summe derselben erwerben will. Dieß Alles fesselt ihn aber immer fester an sinnliche Gegenstände, macht ihn immer abhängiger davon. Und wenn er sich auch einer Unabhän-

hängigkeit von sinnlichen Eindrücken rühmt, so ist es doch nur eine scheinbare Unabhängigkeit; er macht sich z. B. los von den Gegenständen der äussern Sinne, und fesselt sich an Gegenstände der Imagination oder Sympathie u. s. w. Er schwebt also doch beständig in dem Kreis irdischer Dinge umher, in welchen doch zuletzt keine wahre Beruhigung zu finden ist. Dabey kennt er keine übersinnliche Sphäre, wohin seine Seele sich zu weiden, müde von dem einförmigen Umhertreiben in der Sinnenwelt, empor schwingen könnte. Und wenn sich ihm auch jenseit des Grabes eine übersinnliche Aussicht öffnet, so kann er doch nach seinem System nichts thun, um derselben Wirklichkeit zu verschaffen, oder sich derselben theilhaftig zu machen. Er kann auch von der Glückseligkeit der übersinnlichen Welt gar nichts bestimmtes sagen, weil er hier nur sinnliche Gegenstände kennt, nur nach den Antrieben sinnlicher Neigungen handelt, welches Alles dort wegfällt, und an dessen Stelle er doch nichts anders zu setzen weiß, weil er zu viel von der Sinnlichkeit abhängt. — — Das reine Moralsystem hingegen befreyet uns immer mehr von jener Abhängigkeit. Der reine Moralist, wenn er seinem Systeme gemäß handelt, ist ganz frey und unabhängig von sinnlichen Eindrücken; denn er hält nur diejenigen Handlungen für moralisch

gut,

gut, die ohne irgend eine andere Rücksicht, bloß aus Gehorsam gegen das Gesetz, geschehen; folglich muß er, wenn er nach seinem System moralisch gut handeln will, bey allen seinen Handlungen sich der Rücksichten auf sinnliche Gegenstände, und auf Gegenstände des Verstandes und der Sympathie, so viel möglich, entschlagen, und nur auf das reine Sittengesetz Rücksicht nehmen. Er muß eine vollkommene Unabhängigkeit von der Sinnenwelt für die höchste Stuffe der Moralität ansehen; und indem er ringet, diese Stuffe zu ersteigen, vermindern sich seine sinnlichen Bedürfnisse, seine oft zurück gewiesenen Begierden schweigen, kurz — er wird immer freyer und unabhängiger von der Sinnenwelt. Freylich kann er in diesem Leben nie ganz unabhängig von der Sinnlichkeit werden; aber eben darum erhebt ihn sein System in eine übersinnliche Welt, wo er dem vorgesteckten Ziel der vollkommenen Unabhängigkeit näher zu kommen hofft. Von dieser übersinnlichen Welt, von deren Beschaffenheit der Empiriſt gar nichts bestimmtes sagen kann, weiß der reine Moralist doch wenigstens so viel: Es ist eine Welt voll vernünftiger Wesen, die frey von sinnlichen Bestimmungsgründen nur nach den Aussprüchen des allgemeinen Sittengesetzes handeln. Keine sinnliche Lust hat für ihn so viel Reiz, als diese

Idee der übersinnlichen Welt, wo sein Geist, des eitlen Erdentandes müde, so gerne lustwandelt, und wohin er sich schon hier durch Sittlichkeit immer mehr zu versetzen sucht. Ist er denn gleich dem Leibe nach noch ein Mitglied der Sinnenwelt, so betrachtet sich doch sein durch Sittlichkeit über die Sinnenwelt erhabener Geist schon als ein Mitglied in der Gesellschaft jener höhern Geister, die frey von der Sinnlichkeit durch das Band des allgemeinen Sittengesetzes vereinigt sind, und mit welchen er nach der Befreyung aus dem Kerker des sinnlichen Leibes in nähere Verbindung zu treten hofft. — — Jene Unabhängigkeit von der Sinnenwelt in Befolgung des Sittengesetzes ist die Gerechtigkeit, nach welcher wir (nach Matth. 6, 33.) am ersten trachten sollen. Sie ist dasjenige, was der weise König, der alle Freuden der Sinnenwelt im reichsten Maaße genossen hatte, zuletzt als das allein beruhigende allem sinnlichen Genusse vorzog, (eine Idee, die ein Prediger seinen Zuhörern nie zu viel einschärfen kann!) wenn er sagte: (Pred. 12, 8. 13.): „Es ist alles ganz eitel, sprach der „Prediger, ganz eitel — Laßt uns die „Hauptsumma aller Lehren hören: Fürchte „Gott, und halte seine Gebote! denn das „gehöret allen Menschen zu."

§. 207.

§. 207.

Da nach dem empirischen System keine übersinnliche, moralische Welt für uns Menschen vorhanden, sondern Alles sinnlich und physisch ist; so ist nach demselben auch nichts besonders ehrwürdig oder heilig. Selbst die Ideen von Gott, Religion und allem, was damit in Verbindung steht, können nur nach dem reinen Moralsystem Heiligkeit für uns haben, nach dem empirischen nicht. Um diese Behauptung beweisen zu können, müssen wir zuerst bestimmen, was wir hier unter dem Ausdruck heilig verstanden wissen wollen. Wir verstehen hier nicht diejenige Heiligkeit, die man Gott beylegt, um seine vollkommene moralische Güte zu bezeichnen; sondern welche wir den Dingen beyzulegen pflegen, denen wir einen besondern Werth, oder einen Vorzug vor andern Dingen einräumen wollen. Man sagt z. B. die Bibel ist ein heiliges Buch, die Kirche, der Sonntag, sind heilig u. s. w. und wir wollen dadurch nur andeuten, daß dieselben in unsern Gedanken von andern Büchern, Orten und Tagen abgesondert sind, oder einen gewissen Vorzug vor ihnen behaupten. Was ist nun überhaupt in diesem Verstande heilig? Solche Dinge, die physisch angenehm auf unsere Sinne wirken, sind es nicht; denn wie könnte man von einer guten Speise oder einer schönen Musik sagen,

sie

sie sey uns heilig? Heilig sind uns solche Gegenstände, auf welche wir mit freyem Willen einen vorzüglichen Werth setzen, und dann auch diejenigen, die mit diesen in Verbindung stehen. Die Freundschaft eines Menschen z. B. auf den wir mit freyem Willen einen vorzüglichen Werth setzen, ist uns heilig; und wenn er uns ein Andenken hinterlassen hat, nur eine Kleinigkeit, die gar keinen eignen physischen Werth hat, so sagen wir, sie sey uns heilig, um der Verbindung willen, worin sie in unsern Gedanken mit jenem Freunde steht. Es ist also offenbar, daß bey der Heiligkeit, davon wir reden, diese zwey schon angeführten Stücke wesentlich sind, 1) daß sie nicht auf physisch angenehmen Wirkungen, sondern 2) auf unserm freyen Willen beruht. — — Das heiligste, was wir uns gedenken können, ist die Pflicht. Ganz entblößt von allen physisch angenehmen Wirkungen auf unser Empfindungsvermögen ist sie uns heilig durch den hohen Werth, den unsre Vernunft ihr freywillig beylegt. Daher sind auch die Redensarten sehr gewöhnlich: eine heilige Pflicht, die Pflicht heilig halten, ein Versprechen heilig erfüllen u. d. gl. Das Sittengesetz, das uns unsre Pflichten vorschreibt, wenn wir es personificiren, oder die Moralbegriffe, haben also nothwendig Heiligkeit für uns. Ferner alle die Glaubenswahrheiten,

die

die mit der Moralität in nothwendiger Verbindung stehen, d. i. die Religionswahrheiten, (siehe §. 165. Anm. 1.) sind uns heilig. Die Idee von Gott ist uns heilig, weil wir ihn als moralischen Weltregierer und Vergelter unsrer Handlungen denken. Die Idee des künftigen Lebens ist uns heilig, weil wir es als Vergeltungszustand denken, wo Wohl und Weh genau nach unsrer Moralität ausgetheilt seyn wird. Kurz, alle Religionswahrheiten sind uns nur um ihrer Verbindung und Beziehung willen, worin sie mit der Moralität stehen, heilig. Und aus eben dieser Quelle entlehnen denn auch wieder alle diejenigen Dinge ihre Heiligkeit, die mit der Religion in Verbindung stehen, als die Bibel, alle Andachtsübungen und Religionsgebräuche, als Beten, Singen, der öffentliche Gottesdienst, der Gebrauch der Sakramente u. s. w. und endlich die Dinge, die zu der Religionsübung gebraucht werden, als Sonn- und Festtage, Kirchen, Altäre, heilige Gefäße u. s. w. Nach dem reinen Moralsystem stehen alle diese Dinge in einem moralischen Zusammenhang; Moralität ist das Centrum, worin sie sich alle vereinigen, die gemeinschaftliche Quelle, aus welcher sie alle ihre Heiligkeit ableiten; und gleichwie die Moralität den Religions-Ideen und Gebräuchen ihre Heiligkeit und Würde ertheilt, so ist es auch wieder ein großes Be-

förderungsmittel der Moralität, wenn die Religion, und Alles, was damit in Verbindung steht, ehrwürdig und heilig bleibt. — Aber bey dem empirischen System fällt alle diese Heiligkeit weg. Wenn Pflicht nichts weiter ist, als der Trieb unsrer Natur, der uns gebeut, uns glücklich zu machen, und nach angenehmen Empfindungen zu streben, das Centrum unsrer Neigungen und Begierden; was hat sie dann für Heiligkeit? Denn nach unserer oben gegebenen Erklärung kann kein Gegenstand um deswillen heilig heißen, weil er angenehm auf unser Empfindungsvermögen wirkt, oder unsre Neigungen und Begierden befriedigt. Wäre nun Pflicht nichts weiter, als eine Dienerinn der Neigungen, so beruhte sie nicht mehr auf freyer Wahl der Vernunft, oder auf unserm freyen Willen, und also fiele ihre ganze Heiligkeit von selbst weg. Dann wäre aber auch nichts mehr heilig, weder die Religion, noch die Religionsgebräuche. Denn der Empirist kann die Grundwahrheiten der Religion nicht aus seinem System herleiten; (§. 199.) und wenn er auch dieselben glaubt, und so gut, als möglich, mit seinen (empirischen) Moralbegriffen in Verbindung zu setzen sucht, so können sie, beym Licht betrachtet, doch keine Heiligkeit für ihn haben, weil er die Urquelle aller abgeleiteten Heiligkeit, den Begriff der Pflicht,

verunreinigt, und seiner eigenthümlichen Heiligkeit beraubt hat. Was ist Gott? Nach dem reinen Moralsystem ist er derjenige, der nach allgemeinen Vernunftgesetzen, nach den in uns liegenden allgemeinen Moralbegriffen, die Welt regiert; also stehet er mit der Moralität in genauester Verbindung, und folglich ist er uns heilig; aber sobald wir das reine Moralsystem verlassen, und nicht mehr an allgemeine Moralbegriffe glauben, ist er nichts weiter, als ein mächtiges Wesen, das uns in seiner Gewalt hat, aber entweder uns unserm Schicksal überläßt, oder uns nach willkührlichen Gesetzen regieret, und seine Gunstbezeugungen blindlings, ohne Rücksicht auf Verdienst, austheilt. Und wie könnte er uns nach diesem Begriff noch heilig seyn? Was ist nach dem empirischen System das künftige Leben? Nur ein physisches Daseyn nach dem Tode; aber kein Vergeltungszustand, kein moralisches Daseyn, also auch kein Gegenstand mehr, dessen Idee in unsern Augen eine besondere Heiligkeit behaupten müßte. Was hat die Bibel, wenn sie bloß eine Glückseligkeitslehre ist, für eine Heiligkeit? was für einen Vorzug vor andern (medicinischen, ökonomischen, historischen ꝛc) Büchern, woraus wir nützliche Kenntnisse schöpfen, und zur Beförderung unserer Glückseligkeit klüger werden, als etwa den größern Umfang?

fang? Was ist das Gebet nach dem empirischen System, als ein eigennütziges Bitten um (unverdiente, willkührliche) Gunstbezeugungen, das so wenig Heiligkeit hat, als die Bitte des Armen, der von dem Fürsten eine Wohlthat erbettelt? Was für eine Heiligkeit haben nach diesem System die religiösen Versammlungen der Christen, wenn sie keinen andern Zweck haben, als nur die Leute klüger und zu Beförderung ihres Vortheils geschickter zu machen? Dann haben sie nicht mehr Heiligkeit, als eine Versammlung von Studierenden, welchen die Wissenschaften vorgetragen werden, durch deren geschickte Ausübung sie einst ihr Brod zu verdienen und ihr Glück zu machen hoffen. Ein Jeder wird nun leicht selbst einsehen, wie schlecht es nach dem empirischen System um die Heiligkeit der Sacramente und anderer Religionsgebräuche aussehen müsse. Und dieß Alles bestätigt auch die Erfahrung der neuern Zeiten, denn seitdem das empirische Moralsystem in Ansehen gekommen, und: Mache dich selbst glücklich! die höchste Maxime vieler Menschen geworden ist, sieht man offenbar, wie die Geringschätzung der Religion und aller religiösen Gegenstände und Gebräuche überhand nimmt; wie man Alles das ungescheut verachtet und verspottet, was ehedem allgemein für heilig und ehrwürdig erkannt wurde. Das sind die

Früchte des empirischen Moralsystems! Nur das reine Moralsystem erhält die Religion und alle religiösen Gegenstände in ihrer Heiligkeit und Würde.

Anmerkung.

Ich wünsche, meine Gedanken in diesem wichtigen §. so deutlich vorgetragen zu haben, daß meine Leser dieselben ganz verstehen, und ihre Wahrheit eben so lebhaft empfinden können, als ich. Sollte mir dieß gelungen seyn, so hoffe ich, es werde den Predigern von selbst einleuchten, wie durch das beständige Predigen des empirischen Moralsystems bey denen, die es ganz auffassen, und consequent denken, nach und nach, ohne daß Lehrer und Zuhörer es merken, die stärksten Stützen der Moralität untergraben werden, und die Herzen der Zuhörer durch allmählige Verdrängung der ihnen sonst heiligen Religionsideen erkalten müssen, so daß zuletzt keine Triebfeder zur Erfüllung der Pflicht übrig bleibt, als der Eigennutz. O welch ein herrlicher Vorzug des reinen Moralsystems, daß es durch so viele mit der Moralität in genauer Verbindung stehende Ideen, die uns heilig und ehrwürdig sind, und von welchen jeder Mensch auf dem unermeßlichen Felde der Religion einen hinlänglichen Vor-

rath für sich finden kann, unsere Herzen erwärmet, und zur standhaften Befolgung des Gesetzes der Vernunft stärket!

§. 208.

Endlich kann auch nur das reine Moralsystem dem Predigerstande seine wahre Würde geben und erhalten. Denn nach diesem System ist der Prediger ein Sittenlehrer oder Religionslehrer, und dazu bestimmt, sich mit Moralität, und Allem, was damit in Verbindung steht, in seinen Vorträgen zu beschäftigen, also nicht mit irdischen, sondern mit übersinnlichen Gegenständen, mit lauter solchen Gegenständen, die laut des vorigen §. heilig sind. Mags nun gleich etwas anmaßend lauten, wenn Prediger selbst ihr Amt das heilige Predigtamt nennen, so ists doch ganz gewiß, daß dieß Amt, eben um der heiligen Gegenstände willen, womit es sich beschäftigt, in den Augen der meisten unbefangenen Zuhörer eine gewisse Heiligkeit und Würde behauptet — woferne die Prediger nur sich innerhalb der Schranken ihrer angewiesenen Sphäre halten, nur Religion und reine Moral predigen, und derselben nicht durch einen anstößigen Lebenswandel widersprechen. Aber was ist der Prediger nach dem empirischen System? Ein Volkslehrer, der das Volk Alles lehren soll, was es zu einem

vergnügten und glücklichen Leben nöthig hat, kurz — ein Glückseligkeitslehrer. Welch ein unbestimmter Begriff! Hieraus entsteht nun die Folge, daß die Prediger es auch für eine Bestimmung ihres Amts halten, für die irdische Glückseligkeit ihrer Zuhörer zu sorgen; sie wollen Alles in Allem seyn. Deswegen hat man z. B. den Landpredigern zugemuthet, daß sie auch zugleich Dorfärzte, Apotheker, Oekonomen, Sachwalter u. s. w. kurz in allen irdischen Angelegenheiten die Rathgeber und Orakel ihrer Zuhörer seyn sollen. Ja sie sollen als Lehrer zur Glückseligkeit ihren Zuhörern den nöthigsten Unterricht ertheilen in der Diätetik, in der Medicin, in der Landwirthschaft, in den Rechten und Landesgesetzen u. s. w. Wie kann man aber von einem Prediger fodern, daß er so vieles zugleich vollkommen verstehe? Es wird da immer heißen: Ex omnibus aliquid, &c. Er wird in alle Handwerke pfuschen, und deswegen immer gewärtig seyn müssen, von Andern gemeistert zu werden. — Als Mensch ist er zwar verbunden, sich von den eben genannten Kenntnissen, wo möglich, etwas zu erwerben, und seinen Zuhörern auch in irdischen Angelegenheiten mit Rath und That an Hand zu gehen; und er ist dazu vielleicht mehr verbunden, als mancher andere Mensch, weil er mehr Zeit und Gelegenheit hat, sich dergleichen

Kenntnisse zu erwerben. Aber als Prediger ist er nicht dazu verbunden, und er würde der Würde seines Amtes sehr viel vergeben, wenn er seine Bestimmung etwa bloß darinn setzen wollte, ein Lehrer zur Erlangung irdischer Glückseligkeit zu seyn. Die Erfahrung lehret auch, daß ein Prediger sich sogleich lächerlich macht, wenn er specielle medicinische oder ökonomische Vorschriften, oder specielle Regeln der Klugheit, u. d. gl. auf die Kanzel bringt (welches wohl manche zu thun pflegen). Denn die Zuhörer empfinden selbst, daß in der Kirche und auf der Kanzel eigentlich nur allgemeine und unbezweifelte Wahrheiten, und allgemein verbindende Vorschriften, gegen welche keine Exception Statt findet, nur eigentliche Religionslehren und eigentliche Moralvorschriften vorgetragen werden sollen; es fällt ihnen daher sogleich als ungereimt auf, wenn sie an diesen heiligen Orten irdische Dinge predigen hören, und solche Vorschriften, die keine allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit haben, und die ein Jeder nach Gutbefinden befolgen oder lassen kann, ja deren Unrichtigkeit zuweilen von den Zuhörern selbst eingesehen wird. Dies letztere hat zwar auf den Dörfern, wo die Zuhörer dem Prediger vieles aufs Wort glauben, nicht so viel Gefahr, als in Städten, wo der Prediger unter seinen Zuhörern zuverlässig

viele hat, die in allen zur irdischen Glückselig-
keit gehörigen Fächern mehr Kenntnisse, und
überhaupt mehr Erfahrung und Weltklugheit
besitzen, als er, und daher immer bereit sind,
ihn zu meistern und zu verspotten, wenn er
etwa bey seinen Vorschriften zur Glückseligkeit
einmal Blößen giebt. Wer weiß, ob nicht
die gegenwärtig so überhand nehmende Ver-
achtung des Predigtamtes zum Theil dem
Mißbrauch des empirischen Moralsystems zu-
zuschreiben ist? — — Prediger! soll euer
Amt Würde und Ansehen behalten, o so hütet
euch vor dem Mißbrauch der Vorschriften zu
irdischer Glückseligkeit! Wollt ihr Rathgeber
eurer Zuhörer in irdischen Dingen seyn, so seyd
es in euren Häusern, auf dem Felde, im gemei-
nen Leben; da könnt ihr durch gute Lehren und
euer eignes Beyspiel viel zur Beförderung ihres
irdischen Wohlstandes thun; und welcher Men-
schenfreund wird solches nicht gerne thun?
Aber wenn ihr als Lehrer öffentlich auftretet,
dann haltet euch in den Schranken der heiligen
Gegenstände, und euer Amt wird ehrwürdig
und heilig bleiben. Empfindet selbst die Würde
eures Standes, und was es heiße, ein Reli-
gionslehrer zu seyn! Prediget Religion und
Moral. Der höchste Gott, als oberster Gesetz-
geber, als weiser Schöpfer, und gerechter Regie-
rer der Welt, sein Ebenbild Jesus als Lehrer und

Retter des Menschengeschlechts, und als Muster der Heiligkeit für uns, die Aussicht über das Grab, — und endlich die allgemeinen unnachläßlichen Gebote des reinen Sittengesetzes, dessen Heiligkeit allgemein anerkannt werden muß — das sind heilige und würdige Gegenstände eurer Vorträge, wobey ihr das Ansehen eures Amtes nicht aufs Spiel setzen werdet, und deren Heiligkeit selbst dem Spötter Ehrfurcht abzwingt! —

O Timothee! bewahre, das dir vertrauet ist, und meide die ungeistlichen losen Geschwätze. Predige das Wort, halte an, es sey zu rechter Zeit, oder zur Unzeit! strafe, drohe, ermahne, mit aller Geduld und Lehre. Habe Acht auf dich selbst, und auf die Lehre; beharre in diesen Stücken! Denn wo du solches thust, wirst du dich selbst selig machen, und die dich hören.

(Paulus 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 4, 2. 1 Tim. 4, 16.)

Siebentes Kapitel.

Uebereinstimmung des reinen Moralsystems mit dem Evangelium.

§. 209.

Wir haben oben (§. 182. und Anm. 1. 2.) schon vorläufig bemerkt, daß das reine Moralsystem und das Evangelium, oder die Lehre Jesu und seiner Apostel, in ihren vornehmsten Grundsätzen und Resultaten übereinstimmen, und daß diese Uebereinstimmung den brauchbarsten und sichersten Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion liefert. Nicht weniger brauchbar ist dieselbe, um denen, welche schon von der Wahrheit der christlichen Religion überzeugt sind, einen neuen Grund für die Wahrheit des reinen Moralsystems zu geben. Zwar stützt sich dies System auf keine unmittelbare Offenbarung; es bedarf auch deren nicht zur Bestätigung seiner Wahrheit, denn es besteht für sich, und beruht auf unerschütterlichen Grundsätzen der Vernunft. Indessen muß es doch jedem Philosophen ein interessantes und wichtiges Geschäft seyn, auf diese Uebereinstim-

stimmung einen aufmerksamen Blick zu richten, um sich in der beruhigenden Ueberzeugung zu stärken, daß diejenige Religion, auf welche der größte Haufe der Bewohner unsers Welttheils seine Sittenlehre und seinen Glauben gründet, nicht ungeschickt sey, die Menschen ihrer Bestimmung gemäß zu bilden, und zur wahren Würde vernünftiger Wesen zu erheben. Besonders erfreulich aber muß es den christlichen Volkslehrern seyn, zu sehen, wie die Religion, die sie von Amtswegen predigen müssen, so vortreflich mit den Grundsätzen der allgemeinen Menschenvernunft übereinstimmt, und das Licht der aufgeklärtesten Philosophie nicht scheuen darf. Wir halten es daher der Mühe werth, diese merkwürdige Uebereinstimmung in diesem Kap. noch etwas ausführlicher zu beweisen.

§. 210.

Die ganze Lehre Jesu und seiner Apostel mit allen darinn enthaltenen dogmatischen Lehrsätzen zu beleuchten, und mit den Grundsätzen der reinen Vernunft zu vergleichen, gehört nicht in unsern gegenwärtigen Plan; sondern wir werden nur diejenigen Lehren der christlichen Religion betrachten, die mit unsern in diesem Buch angestellten Untersuchungen zusammen treffen, d. i. die Sittenlehren des Christenthums; — und dann unsere Leser auf die Art

und

und Weise aufmerksam machen, wie dasselbe seine Sittenlehren auf die vornehmsten theoretischen Religionswahrheiten beziehet.

§. 211.

Die christliche Sittenlehre ist kein philosophisches System; ein solches wollten und konnten Jesus und seine Apostel ihren Zuhörern nicht vortragen; man darf daher das Kantische Moralsystem, als System, nicht in ihren Reden und Schriften suchen. Ihre Sittenlehre ist nur populäre Moral. Indessen trift sie doch mit dem Kantischen System mehr, als mit irgend einem andern zusammen, und das aus dem ganz begreiflichen Grunde, weil dasselbe am meisten mit den Aussprüchen des gemeinen Menschenverstandes übereinstimmt. Denn ein jeder Volkslehrer, der nützlich seyn will, muß seine Lehren, so viel möglich, mit den Aussprüchen des gemeinen Menschenverstandes gemäß einrichten, und es läßt sich also schon a priori vermuthen, daß Jesus, der weiseste Lehrer, diese Regel auf das allervollkommenste beobachtet haben werde.

Anmerkung.

Hätten Jesus und seine Apostel ein System der Moral liefern wollen, so hätten sie jede Pflicht auf einen allgemeinen Grundsatz der

Moral zurück führen müssen. Da sie dieß nicht thun, so kann ihre Moral auch kein System heißen. Allein sie hatten solches auch gar nicht nöthig, da ihre Sittenlehren so ganz mit demjenigen System übereinstimmen, welches keinen andern Grundsatz der Moral anerkennt, als die Aussprüche der allgemeinen Menschenvernunft. Sie durften also bey den meisten moralischen Vorschriften die Verbindlichkeit derselben, als der gemeinen Menschenvernunft hinlänglich einleuchtend, bloß voraussetzen. Sie bestärkten ihre Vorschriften zwar durch allerhand andere Beweggründe, nachdem es Zeit und Umstände mit sich brachten; aber sie hatten nicht nöthig, jede Pflicht auf das öberste Princip der Moral zurück zu führen, um ihre Verbindlichkeit zu erweisen. Diese Verfahrungsart, die meisten Pflichten, als allgemein anerkannt, bloß anzuführen, ohne förmlichen Beweis, ohne Rückweisung auf das öberste Princip der Moral, wird jeder aufmerksame Leser des Neuen Testaments von Jesu und besonders von den Aposteln häufig beobachtet finden. Doch haben sie auch nicht unterlassen, zuweilen das allgemeine Grundgesetz der Moral anzuführen (wie wir bald mit Mehrerm sehen werden); die Anwendung desselben auf einzelne Pflich-

ten haben sie aber der eignen Vernunft eines jeden Menschen überlassen.

§. 212.

Die Untersuchungen dieses Kapitels, in welchem wir das, was wir in den sechs vorhergehenden Kapiteln gesagt haben, als übereinstimmend mit der Lehre Jesu und seiner Apostel zeigen wollen, zerfallen in folgende vier Theile: 1) werden wir zur Bestätigung dessen, was wir im ersten Kapitel von der vorzüglichen Wichtigkeit der Moral gesagt haben, einige biblische Sprüche anführen; (§. 213.) 2) werden wir die vornehmsten Puncte des im vierten Kapitel dargestellten reinen Moralsystems durch Aussprüche Jesu und seiner Apostel erläutern; (§. 214—219.) 3) werden wir aus vielen Stellen des Neuen Test. erweisen, daß Jesus und die Apostel die falschen Grundsätze, welche wir im zweyten und dritten Kapitel beleuchtet und verwerflich befunden haben, ihrer Moral nicht zum Grunde legen; (§. 220—226.) 4) werden wir endlich durch Sprüche des Neuen Test. zeigen, daß eben die Art des Zusammenhangs zwischen Moral und theoretischer Religion, die wir im fünften Kapitel gezeigt haben, auch von Jesu und den Aposteln bestätigt worden ist. (§. 227—230.) Auch zur Bestätigung dessen, was wir im sechsten Kapi-

tel gesagt haben, wird mitunter einiges vorkommen.

Anmerkung.

Herr Professor Schmidt in Jena hat in seinem vortreflichen Buch: Ueber den Geist der Sittenlehre Jesu und seiner Apostel nicht nur das ganze reine Moralsystem auseinander gesetzt, sondern auch besonders die Materie von der Uebereinstimmung desselben mit der Lehre Jesu und der Apostel ex professo abgehandelt. — Der Raum verbietet mir, mich über diesen letztern Gegenstand eben so weitläuftig auszubreiten, als es in dem genannten Buche geschehen ist; doch werde ich es benutzen, um die biblischen Stellen, welche ich mir schon längst zum Behufe dieses Kapitels nach und nach gesammlet hatte, noch mit einigen andern zu vermehren. Ich werde aber um des leichtern Gebrauchs willen, da wir einmal an die lutherische Version gewöhnt sind, ohne dringende Nothwendigkeit nicht von derselben abweichen.

§. 213.

Im ersten Kapitel (§. 1. 2.) haben wir von der Wichtigkeit der Moral, von ihrer Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit für alle

Men-

Menschen, und von dem Vorzug der populären vor der gelehrten Moral gehandelt. Dieß alles wird von Jesu und seinen Aposteln auf das vollkommenste bestätigt, theils dadurch, daß sie selbst nichts als populäre, allgemein faßliche Moral predigten; theils auch dadurch, daß sie immer auf Tugend und sittliche Güte, als eine unnachläßliche Bedingung bey Annehmung ihrer Religion drangen. Es bedarf fast keines Beweises, daß die vornehmste Absicht, die sich Jesus bey seinen Lehren vorgesetzt hatte, dahin gieng, die durch menschliche Zusätze und Aberglauben entstellte Sittenlehre zu reinigen, und die in Lasterhaftigkeit versunkenen Menschen wieder auf den Weg der Tugend zurück zu führen. Diese Absicht liegt in allen seinen Reden offenbar am Tage; er gab sich sehr wenig mit dogmatischen Lehrsätzen ab, sondern arbeitete immer nur zur sittlichen Besserung seiner Zuhörer. Ich bin gekommen, die Sünder zur Buße zu rufen, sagt er selbst Matth. 9, 13. Ganz nach diesem Plane haben auch seine Apostel nach ihm fortgearbeitet.

Anmerkungen.

1. Aus den unzähligen biblischen Stellen, die wir hier zum Beweis anführen könnten, wollen wir nur etliche besonders wichtige ausheben. Jesus macht die Ausübung der

Tu-

Tugend, im Gegensatz gegen den bloßen Glauben an ihn, zur unnachläßlichen Bedingung für alle, welche seine Jünger seyn, und durch seine Lehre selig werden wollen. Matth. 7, 21—23. „Es werden nicht „alle, die zu mir sagen: Herr, Herr! in „das Himmelreich kommen; sondern die „den Willen thun meines Vaters im Himmel. „Es werden viele zu mir sagen an jenem „Tage: Herr, Herr, haben wir nicht in „deinem Namen geweissaget? Haben wir „nicht in deinem Namen Teufel ausgetrie„ben? Haben wir nicht in deinem Namen „viele Thaten gethan? Dann werde ich „ihnen bekennen: Ich habe euch noch nie „erkannt, weichet alle von mir, ihr Uebel„thäter." Matth. 12, 50. „Wer den „Willen thut meines Vaters im Himmel, „derselbe ist mein Bruder, Schwester und „Mutter." Joh. 15, 14. „Ihr seyd „meine Freunde, so ihr thut, was ich euch „gebiete." Joh. 13, 17. „So ihr solches „wisset, selig seyd ihr, so ihr es thut."

2. Die Apostel stellen die Ausübung der Tugend, im Gegensatz gegen bloßes Erkenntniß, bloßen Glauben, oder bloß äußerlichen Gottesdienst, als ein nothwendiges Stück des Christenthums vor. Jak. 1, 22.

„Seyd aber Thäter des Worts, und nicht „Hörer allein, womit ihr euch selbst betrüget." Jak. 2, 14. „Was hilft es, lieben Brüder, „so jemand sagt, er habe den Glauben; „und hat doch die Werke nicht? Kann auch „der Glaube ihn selig machen?" V. 17. „Der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist „er todt an ihm selber." V. 18. „Zeige „mir deinen Glauben mit deinen Werken, „(beweise mir deinen Glauben durch deine „Werke.)" V. 26. „Gleichwie der Leib „ohne Geist todt ist, also auch der Glaube „ohne Werke ist todt." Jak. 1, 27. „Ein „reiner und unbefleckter Gottesdienst vor „Gott dem Vater ist der: die Waisen und „Wittwen in ihrer Trübsal besuchen, und „sich von der Welt unbefleckt behalten."

3. Die Apostel halten den Christen beständig die Verpflichtung vor, nicht mehr in Sünden und Lastern, wie die unwissenden Heyden, sondern ihrer neuen bessern Erkenntniß und ihrer Religion gemäß tugendhaft zu leben. Ephes. 5, 8—10. „Ihr waret „weiland Finsterniß, nun aber seyd ihr ein „Licht in dem Herrn. Wandelt wie die „Kinder des Lichts. Die Frucht des Geis„stes ist allerley Gütigkeit, und Gerechtigkeit, „und Wahrheit. „Und prüfet, was da sey

„wohl-

„wohlgefällig dem Herrn.“ Eph. 4. 17. „So sage ich nun und zeuge in dem Herrn, „daß ihr nicht mehr wandelt, wie die andern „Heyden wandeln in der Eitelkeit ihres „Sinnes.“ V. 22. ff. „So leget nun von „euch ab, nach dem vorigen Wandel, den „alten Menschen, der durch Lüste in Irrthum „sich verderbet. Erneuert euch aber im „Geist eures Gemüths; und ziehet den neuen „Menschen an, der nach Gott geschaffen ist „in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heilig„keit. Leget die Lügen ab ꝛc. Zürnet und „sündiget nicht ꝛc. Wer gestohlen hat, der „stehle nicht mehr ꝛc. Laßt kein faul Ge„schwätz aus eurem Munde gehen ꝛc. Alle „Bitterkeit und Grimm sey ferne von euch „u. s. w.“ Genug zum Beweis, wie ernstlich die Apostel auf sittliche Besserung gedrungen haben!

§. 214.

Wir kommen nun zu denjenigen biblischen Stellen, welche zur Bestätigung der vornehmsten Puncte des reinen Moralsystems dienen. — Die Grundlage dieses ganzen Systems, womit wir auch oben (§. 95 — 97.) die Darstellung desselben eröfnet haben, ist die Behauptung, daß in unserer Seele ein reines Sittengesetz liege, oder Moralbegriffe, die sich bey

allen Menschen finden, und nach welchem wir über die Recht- oder Unrechtmäßigkeit eigner und fremder Handlungen urtheilen.

Anmerkung.

Folgende einzige biblische Stelle wird hinreichen, um die angeführte Behauptung, woferne sie anders noch einer Bestätigung bedarf, durch die Authorität der Bibel zu bestätigen: Röm. 2, 14. 15. „Denn so „die Heyden, die das Gesetz nicht haben, „und doch von Natur thun des Gesetzes „Werk, dieselbigen, dieweil sie das Gesetz „nicht haben, sind sie ihnen selbst ein Gesetz; „damit beweisen sie, des Gesetzes Werk sey „beschrieben in ihren Herzen, sintemal ihr „Gewissen sie bezeuget, dazu auch die Ge„danken, die sich unter einander verklagen „oder entschuldigen."

§. 215.

Das höchste und allgemein gültige Grundgesetz des reinen Moralsystems (siehe oben §. 112—115.) heißt: Handle nach solchen Maximen, die in eine allgemeine Gesetzgebung passend wären; oder: Handle so, daß du wollen kannst, alle Menschen mögten so handeln. Und dieses Grundgesetz wird auch von Jesu als das Grundgesetz seiner ganzen Sittenlehre aufgestellt,

stellt, (wodurch das reine Moralsystem die herrlichste Bestätigung erhält.)

Anmerkungen.

1. Jesus drückt dasselbe, zwar nicht so philosophisch bestimmt, aber desto populärer und practischer, in folgenden Worten aus: Matth. 7, 12. „Alles, was ihr wollt, daß „euch die Leute thun sollen, das thut ihr „ihnen.“ Und damit man ja nicht übersehen möge, daß er diesen Ausspruch zum höchsten Grundsatz der ganzen Moral macht, setzt er hinzu: „Das ist das Gesetz und die „Propheten.“ (In diesem Gesetz vereinigen sich alle Gebote Gottes.)

2. Mit diesem Grundgesetz stimmen alle diejenigen Sprüche überein, in welchen das Gebot, seinen Nächsten eben so, wie sich selbst, zu lieben, das vornehmste Gebot genennt wird. Matth. 22, 39. erklärt Jesus das Gebot: „Liebe deinen Nächsten als dich „selbst“ nebst der Liebe gegen Gott für das vornehmste und größte Gebot. Paulus stimmt völlig hiermit überein, Gal. 5, 14. „Alle Gesetze werden in einem Wort erfüllet, „in dem: Liebe deinen Nächsten als dich „selbst.“ 1 Tim. 1, 5. „Die Hauptsumma „des Gebots ist Liebe von reinem Herzen,

„und von gutem Gewissen, und von unge-
„färbtem Glauben.“ Und Röm. 13, 8—10.
„Ihr seyd Niemand nichts schuldig, denn
„daß ihr euch unter einander liebet; denn
„wer den andern liebet, der hat das Gesetz
„erfüllet. Denn das da gesagt ist: du
„sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht tödten;
„du sollst nicht stehlen; du sollst nicht falsch
„Zeugniß geben; dich soll nichts gelüsten;
„und so ein ander Gebot mehr ist, das wird
„in diesem Wort verfasset: du sollst deinen
„Nächsten lieben, als dich selbst. Die Liebe
„thut dem Nächsten nichts Böses; so ist
„nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung.“
In allen diesen Stellen wird voraus gesetzt, daß jeder Mensch sich selbst liebe, und vermöge des Triebes der Selbstliebe auch geneigt sey, das zu thun, was zu seinem eignen Glück dienet. Es wird also hier nicht die Selbstliebe geboten, sondern, daß wir unsere Nebenmenschen als eben solche vernünftige Geschöpfe, wie wir selbst sind, betrachten sollen, die mit uns gleiche Würde und gleiche Rechte haben, und daß wir also nicht unsere Selbstliebe mit Verletzung der Rechte Anderer befriedigen, sondern uns bestreben sollen, alle Pflichten gegen sie eben so zu erfüllen, wie wir es in ähnlichen Fällen von Andern wünschen. Das Gebot, alle Menschen zu

lieben,

lieben, stimmt also völlig mit dem Grundsatz überein, daß wir so handeln sollen, wie wir wünschen, daß alle Menschen handeln mögten. — Es ist nöthig, hierbey zu bemerken, daß hier die Liebe eigentlich nicht als Neigung geboten wird, denn als solche kann sie nicht gegen alle Menschen gleich stark, und nur gegen Wenige eben so stark, als gegen uns selbst, seyn; sondern sie wird geboten als Bereitwilligkeit, aus Achtung fürs allgemeine Sittengesetz unsere Pflichten gegen alle Menschen zu erfüllen. Hiermit stimmt **Kant** überein **Grundlegung zur Met. d. S.** (S. 13.) „So sind ohne Zweifel auch die „Schriftstellen zu verstehen, darin geboten „wird, seinen Nächsten, selbst unsern Feind, „zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann „nicht geboten werden, aber Wohlthun aus „Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine „Neigung treibt, ja gar natürliche und „unbezwingliche Abneigung widersteht, ist „praktische und nicht pathologische Liebe, „die im Willen liegt und nicht im Hange „der Empfindung, in Grundsätzen der Hand„lung und nicht schmelzender Theilnehmung; „jene aber allein kann geboten werden." **Und Kritik der prakt. Vern.** (S. 148.) „Liebe zu Gott als Neigung (pathologische „Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Ge-

„genstand der Sinne. Ebendieselbe gegen „Menschen ist zwar möglich, kann aber „nicht gebotten werden; denn es steht in „keines Menschen Vermögen, Jemanden „bloß auf Befehl zu lieben. Also ist es „bloß die praktische Liebe, die in jenem „Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott „lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine „Gebote gerne thun; den Nächsten lieben, „heißt, alle Pflichten gegen ihn gerne aus„üben.“

§. 216.

Wir haben oben vielfältig (unter andern §. 101.) behauptet, daß die Vorschriften des Sittengesetzes unbedingten Gehorsam fordern, und daß es für jeden Menschen unnachläßliche Schuldigkeit ist, denselben ohne irgend eine andere Rücksicht in allen Fällen Folge zu leisten. Daß Jesus und die Apostel eben so von der Verbindlichkeit unserer Pflichten gedacht und gelehrt haben, beweisen alle die unzähligen Stellen, wo sie uns, ohne irgend eine andere Rücksicht, ohne einen andern Beweggrund beyzufügen, ohne Verheißungen oder Drohungen, nur schlechtweg sagen, was wir thun sollen.

Anmerkung.

Die Erfüllung dessen, was unnachläßliche Pflicht

Pflicht ist, giebt uns kein Recht, uns zu rühmen, oder auf großes Verdienst Anspruch zu machen. Dieß bestätigt Jesus sehr nachdrücklich Luc. 17, 10. „Wenn ihr Alles „gethan habt, was euch befohlen ist, so „sprecht: wir sind unnütze Knechte; wir „haben gethan, was wir zu thun schuldig „waren."

§. 217.

Wir haben oben (§. 103. 104.) gezeigt, wie durch das Sittengesetz alle unsere Neigungen eingeschränkt werden, und wie daraus ein beständiger Kampf zwischen Neigung und Pflicht, zwischen unserer sinnlichen und vernünftigen Natur entsteht. Von diesem Kampf wird in den Schriften des N. T. sehr oft geredet. Jesus befiehlt seinen Jüngern vielfältig, nach der Seligkeit zu ringen; er empfiehlt ihnen die Wachsamkeit, und sagt ihnen gerade heraus, daß sie nicht Gott und dem Mammon (ihren sinnlichen Begierden) zugleich dienen können. Die Apostel aber ermuntern in ihren Briefen die Christen öfters, tapfer zu streiten, einen guten Kampf zu kämpfen, und nach der Krone zu streben, mit welcher die Sieger einst gekrönet werden sollen. Lauter Anspielungen auf den vorhin erwähnten Kampf zwischen Vernunft und Sinnlichkeit!

Anmerkung.

Wir könnten leicht hier eine Menge Sprüche anführen, in welchen die Sinnlichkeit unter den Benennungen Welt, Fleisch, fleischliche Lüste und Begierden, inwohnende oder anklebende Sünden u. d. gl. beschrieben, und als eine beständige Widersacherin der Pflicht oder des Sittengesetzes geschildert wird. Wir wollen es aber bey folgenden wenigen bewenden lassen. Gal. 5, 17. „Das Fleisch gelüstet wider den „Geist, und den Geist wider das Fleisch. „Dieselbigen sind wider einander, daß ihr „nicht thut, was ihr wollt.“ 1 Petr. 2, 11. „Enthaltet euch von den fleischlichen Lüsten, „welche wider die Seele streiten.“ 1 Joh. 2, 15—17. „Habt nicht lieb die Welt, „noch was in der Welt ist. So Jemand „die Welt lieb hat, in dem ist nicht die „Liebe des Vaters. Denn alles, was in „der Welt ist (nemlich des Fleisches Lust, „und der Augen Lust, und hoffärtiges Leben) „ist nicht vom Vater, sondern von der Welt. „Und die Welt vergeht mit ihrer Lust; wer „aber den Willen Gottes thut, der bleibet „in Ewigkeit.“ —— Besonders lebhaft schildert Paulus den Kampf des vernünftigen Willens und der sinnlichen Begierden, in welchem doch öfters der erstere unterliegt,

Röm.

Röm. 7, 14—23. „Wir wissen, daß das „Gesetz geistlich ist: ich aber bin fleischlich, „unter die Sünde verkauft. Denn ich „weiß nicht, was ich thue; denn ich thue „nicht, das ich will, sondern das ich hasse, „das thue ich. So ich aber das thue, das „ich nicht will; so willige ich, daß das „Gesetz gut sey. So thue ich nun dassel„bige nicht; sondern die Sünde, die in mir „wohnt. Denn ich weiß, daß in mir, das „ist, in meinem Fleisch, wohnt nichts Gutes. „Wollen habe ich wohl, aber vollbringen „das Gute finde ich nicht. Denn das Gute, „das ich will das thue ich nicht; sondern „das Böse, das ich nicht will, das thue ich. „So ich aber thue, das ich nicht will, so „thue ich dasselbige nicht, sondern die Sünde, „die in mir wohnt. So finde ich mir nun „ein Gesetz, der ich will das Gute thun, „daß mir das Böse anhanget. Denn ich „habe Lust an Gottes Gesetz, nach dem „inwendigen Menschen; ich sehe aber ein „ander Gesetz in meinen Gliedern, das da „widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüth, „und nimmt mich gefangen in der Sünden „Gesetz, welches ist in meinen Gliedern."

§. 218.

Bey den Untersuchungen über die objec-

tive

tive und subjective Moralität (§. 135 — 149.) ist gezeigt worden, daß nicht alle objectiv guten oder gesetzmäsigen Handlungen auch subjectiv oder moralisch gut sind, sondern nur diejenigen, die in der (wenn gleich vielleicht irrigen) Ueberzeugung, daß sie gesetzmäsig seyen, und zwar aus Achtung für das Gesetz geschehen. Eben dasselbe lehren Jesus und die Apostel, welche immer darauf dringen, daß unsere guten Werke aus einem reinen Herzen, aus guter Absicht, aus Gehorsam gegen Gottes Gebot entspringen müssen, und dagegen den aus andern Gründen verrichteten gesetzmäsigen Handlungen den Namen guter Werke absprechen.

Anmerkungen.

1. Folgende Sprüche bestätigen, daß nur diejenigen Handlungen Gott gefallen, (moralisch gut sind) die aus guter Absicht geschehen: 2 Cor. 9, 7. „Einen frölichen „Geber hat Gott lieb.“ 2 Cor. 8, 12. „So „Einer willig ist, so ist er angenehm. Matth. 12, 35. „Ein guter Mensch bringet Gutes „hervor aus dem guten Schatz seines Her„zens.“ Matth. 5, 8. „Selig sind, die „reines Herzens sind.“ 2 Cor. 1, 12. „Unser Ruhm ist der, nemlich das Zeugniß „unseres Gewissens, daß wir in Einfältigkeit „und göttlicher Lauterkeit auf der Welt

„ge=

„gewandelt haben.“ 1 Petr. 2, 19. „Das „ist Gnade, so Jemand um des **Gewissens** „**willen zu Gott** (aus Gehorsam gegen Gott) „das Uebel verträgt, und leidet das Unrecht.“

2. Unzählig viele Sprüche bestätigen den Satz, daß keine Handlung moralisch gut sey, die nicht aus Achtung für das Gesetz geschieht. Alle diejenigen, bey welchen Eigennutz, Ehrgeiz oder andere Neigungen zum Grunde liegen, werden aus der Zahl moralisch guter Handlungen ausgeschlossen, (siehe unten §. 221. **Anmerk.** 1.) Auch die Beobachtung einiger Gebote Gottes bey vorsätzlicher Uebertretung anderer wird für unächt erklärt, weil sie nemlich nicht **aus Achtung fürs Gesetz** entspringen kann, indem diese Achtung sich gegen alle Gebote gleich stark beweisen muß. Jak. 2, 10. „So Jemand das ganze Gesetz „hält, und sündigt an einem, der ists ganz „schuldig.“ Matth. 23, 23. „Wehe euch, „ihr **Heuchler**, die ihr verzehndet die Minze, „Till und Kümmel, und laßt dahinten das „schwerste im Gesetz, nemlich das Gericht „(die Gerechtigkeit) die Barmherzigkeit und „den Glauben (Treue). Dieß sollte man „thun, und jenes nicht lassen!“

3. Folgende Sprüche endlich lehren, daß auch eine Handlung, die man aus Irrthum

für

für pflichtmäsig oder pflichtwidrig hält, dennoch moralisch gut oder böse seyn kann, je nachdem man seiner irrenden Ueberzeugung gemäß oder zuwider handelt. Röm. 14, 5. 6. „Einer hält einen Tag vor dem andern; „der andere aber hält alle Tage gleich; ein „Jeglicher sey in seiner Meynung gewiß. „Welcher auf die Tage hält, der thut es dem „Herrn, und welcher nichts drauf hält, der „thut es auch dem Herrn. Welcher ißt „(nemlich Götzenopfer) der ißt dem Herrn ꝛc. Und V. 22. 23. „Selig ist, der ihm selbst „kein Gewissen macht in dem, das er annimmt! Wer aber darüber zweifelt, und „ißt doch, der ist verdammt; denn es geht „nicht aus dem Glauben (aus der Ueberzeugung, daß es rechtmäsig sey.) Was „aber nicht aus dem Glauben geht, das ist „Sünde.“ Und eben deswegen, weil nur äußere Handlungen, aber nicht die innere Gesinnung, nicht die Absicht, worauf doch die Moralität beruht, in die Augen fällt, befiehlt Jesus und seine Apostel so oft, nicht über Andere zu richten. Matth. 7, 1. Luc. 6, 37. Röm. 14, 4, 10. 1 Cor. 4, 5.

§. 219.

Wir haben oben (Kap. 6. §. 206.) dieses als einen besondern Vorzug der reinen Moral ange-

angeführt, daß sie uns nicht zur Befriedigung der Neigungen auffordert, sondern vielmehr dieselben einschränkt, uns einen beständigen Kampf dagegen auflegt, und so uns nach und nach von der Herrschaft der Sinnlichkeit befreyet. Von dieser Freyheit wird im Neuen Test. öfters geredet, als einer Wohlthat, welcher wir durch Befolgung der christlichen Lehre theilhaftig werden. Freylich dürfen diejenigen Stellen des N. T. nicht hieher bezogen werden, wo die Befreyung von dem Mosaischen Gesetz erwähnt ist; sondern nur die, wo die Freyheit der Christen der Knechtschaft der Sünde (der sinnlichen Neigungen) entgegen gesetzt wird.

Anmerkungen.

1. So sagt Jesus Joh. 8, 34. „Wer „Sünde thut, der ist der Sünde Knecht.“ V. 31. 32. „So ihr bleiben werdet an „meiner Rede, so seyd ihr meine rechte Jünger, und werdet die Wahrheit erkennen, „und die Wahrheit wird euch frey machen.“ V. 36. „So euch nun der Sohn frey „macht, so seyd ihr recht frey.“

2. Paulus beschreibet die Unabhängigkeit der Christen, und überhaupt aller moralisch guten Menschen, von den sinnlichen Gegenständen 1 Cor. 7, 29—31. „Weiter ist

„das

„das die Meynung: die da Weiber haben,
„daß sie seyn, als hätten sie keine; und die
„da weinen, als weinten sie nicht; und die
„sich freuen, als freueten sie sich nicht; und
„die da kaufen, als besäßen sie es nicht; und
„die dieser Welt brauchen, daß sie derselbi-
„gen nicht mißbrauchen: denn das Wesen
„dieser Welt vergehet."

§. 220.

Wir müssen nunmehr auch zeigen, daß Jesus und die Apostel ihrer Moral keins der falschen Principien zum Grunde gelegt haben, welche wir oben (Kap. 2 und 3.) bestritten haben. — Wir haben (Kap. 2. §. 12—28.) gezeigt, daß die Moral nicht von theoretischer Gotteserkenntniß abgeleitet werden, und daß der Wille Gottes nicht erstes Princip oder Erkenntnißgrund der Moral seyn kann, weder der geoffenbarte, (weil keine Offenbarung allgemein angenommen wird) noch der durch die bloße Vernunft erkannte, (weil wir erst wissen müssen, was gut sey; ehe unsere Vernunft entscheiden kann, was Gott wolle?) Nun scheint es zwar, als ob Jesus und die Apostel den Willen Gottes zum Grund der Moral machten, weil sie sich in vielen Stellen bey Einschärfung der Pflichten auf keinen andern Grund berufen, als daß Gott es wolle. Allein

wenn

wenn wir die Sache besser überlegen, so sehen wir ganz deutlich, daß sie als populäre Lehrer den Willen des heiligen und gerechten Gottes, als moralischen Weltregierers, zwar zum Beweggrund brauchen, aber doch die Kenntniß der Pflichten nicht einzig davon ableiten. Denn die Offenbarung des göttlichen Willens im A. T. konnten sie nicht zum einzigen Erkenntnißgrund ihrer Moral machen, weil ihre Sittenlehre weit vollständiger und reiner ist, als die Moral des A. T. Sie setzten also die Kenntniß des sittlich Guten schon voraus, und mußten der Vernunft das Recht zugestehen, vermittelst ihrer ursprünglichen Moralbegriffe zu prüfen, was gut sey, und dann den Schluß zu machen, daß Gott es wolle.

Anmerkungen.

1. Hiermit stimmen alle die Stellen überein, wo den Christen befohlen wird, zu prüfen, was Gottes Wille sey, oder was ihm wohlgefalle? (Denn ohne ursprüngliche Moralbegriffe läßt sich eine solche Prüfung nicht denken). Röm. 12, 2. „Verändert euch „durch Verneuerung eures Sinnes, auf daß „ihr prüfen möget, welches da sey der „gute, der wohlgefällige, und der vollkommene Gottes Wille.“ Ephes. 5, 10. „Prüfet, was da sey wohlgefällig dem

„Herrn.“ Phil. 1, 9. 10. „Darum bete „ich, daß eure Liebe je mehr und mehr reich „werde in allerley Erkenntniß und Erfah„rung, daß ihr prüfen möget, was das „Beste sey; auf daß ihr seyd lauter und „unanstößig, bis auf den Tag Christi.“ 1 Thess. 5, 21. „Prüfet Alles, und das „Gute behaltet.“

2. Eben so wird in allen den Stellen, wo uns Gottes Heiligkeit zum Muster vorgestellt wird, eine natürliche Kenntniß des sittlich Guten vorausgesetzt, ohne welche wir uns keinen Begriff von dem heiligsten Wesen machen könnten (§. 12.) Matth. 5, 48. „Ihr sollt vollkommen seyn, gleichwie euer „Vater im Himmel vollkommen ist.“ 1 Petr. 1, 15. 16. „Nach dem, der euch berufen „hat, und heilig ist, seyd auch ihr heilig, in „allem eurem Wandel. Denn es steht „geschrieben: ihr sollt heilig seyn, denn ich „bin heilig.“ Wie könnte uns hier Gottes Vollkommenheit und Heiligkeit so unerklärt zur Nachahmung vorgestellt werden, wenn dabey nicht die Kenntniß, was gut sey, und was ein heiliger Lebenswandel sey? voraus gesetzt würde?

3. Auch in folgenden Sprüchen, wo gesagt wird, daß wir durch recht thun, oder

wohl thun ꝛc. den Willen Gottes erfüllen und seinem Muster gleich werden, als z. B. 1 Joh. 3, 7. „Wer recht thut, der ist gerecht, „gleichwie er gerecht ist.“ 1 Petr. 2, 15. „Das ist der Wille Gottes, daß ihr durch „Wohlthun widerleget die Unwissenheit der „thörichten Menschen.“ 1 Thess. 4, 3. „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung“ ꝛc. wird offenbar eine natürliche Kenntniß des Guten voraus gesetzt.

§. 221.

Daß die Moral nicht auf die Selbstliebe oder das Verlangen nach eigner Glückseligkeit gegründet werden könne, haben wir oben (§. 56—71.) ausführlich dargethan. Auch Jesus und die Apostel haben sie nicht darauf gegründet. Es ist merkwürdig, daß man bey der mühsamsten Nachsuchung in allen vier Evangelisten nicht eine einzige Stelle finden wird, wo Jesus eine Tugend durch ihre glückseligen Folgen in diesem Leben empfiehlt. (Diejenigen, die etwa so verstanden werden, lassen alle eine andere Erklärung zu; z. B. „Selig „sind die Barmherzigen, denn sie werden „Barmherzigkeit erlangen“, nemlich im Gericht Gottes). Die Apostel führen wohl öfters die guten Folgen der Tugend an, weil ihre Briefe an einzelne Personen oder Gemeinen

gerichtet waren, denen sie solche Beweggründe vorlegen mußten, die aus ihrer Lage und ihren damaligen kritischen Verhältnissen hergenommen waren. Doch haben sie so wenig auf die guten Folgen die Verbindlichkeit der Pflichten gegründet, daß sie vielmehr bey aller Gelegenheit darauf dringen, die Christen sollen ihrer Pflicht treu bleiben, wenn sie auch deswegen Verfolgung und Schmach erdulden müßten.

Anmerkungen.

1. Hätten Jesus und die Apostel nach empiristischen Grundsätzen, die Verbindlichkeit der Pflichten aus den guten Folgen der Tugend herleiten wollen, so hätten sie diejenigen Handlungen für die besten erklären müssen, welche die meisten sichtbaren zeitlichen Vortheile versprechen, und mit Absicht auf diese Vortheile verrichtet werden. Nun aber lehren sie gerade das Gegentheil. Denn Jesus spricht allen objectiv guten Handlungen, die um zeitlicher Vortheile willen geschehen, um Ehre, Gegendienste, Vergeltung u. d. gl. zu erhalten, geradezu allen moralischen Werth ab, sagt, daß solche Menschen mit den zeitlichen Vortheilen ihrer Handlungen ihren ganzen Lohn dahin hätten, und keine Vergeltung mehr von Gott erwarten dürften,

dürften. Wer kann sich wohl der innigsten Hochachtung gegen den Sittenlehrer erwehren, der solche reine moralische Vorschriften, wie folgende sind, ertheilte: Matth. 6, 1. 2. „Habt Acht auf eure Allmosen, daß ihr die „nicht gebet vor den Leuten, daß ihr von „ihnen gesehen werdet: ihr habt anders „keinen Lohn bey eurem Vater im Himmel. „Wenn du nun Allmosen giebst, so sollst du „nicht lassen vor dir posaunen, wie die „Heuchler thun in den Schulen und auf den „Gassen, auf daß sie von den Leuten gepriesen „werden. Wahrlich, ich sage euch: sie „haben ihren Lohn dahin." V. 5. „Wenn „du betest, sollst du nicht seyn, wie die Heuchler, die da gerne stehen, und beten in den „Schulen, und an den Ecken auf den Gassen, „auf daß sie von den Leuten gesehen werden. „Wahrlich, ich sage euch: sie haben ihren „Lohn dahin." V. 16. Wenn ihr fastet, „sollt ihr nicht sauer sehen, wie die Heuchler; „denn sie verstellen ihre Angesichter, auf daß „sie vor den Leuten scheinen mit ihrem Fasten. „Wahrlich, ich sage euch: sie haben ihren „Lohn dahin." Luc. 14, 12—14. „Wenn „du ein Mahl machest, so lade nicht deine „Freunde, noch deine Brüder, noch deine „Gefreundten, noch deine Nachbarn, die da „reich sind, auf daß sie dich nicht etwa wieder

„laden, und dir vergolten werde. Sondern „wenn du ein Mahl macheſt; ſo lade die „Armen, die Krüppel, die Lahmen, die „Blinden: ſo biſt du ſelig; denn ſie haben „es dir nicht zu vergelten, es wird dir aber „vergolten werden in der Auferſtehung der „Gerechten.“ Luc. 6, 33—35. „Wenn „ihr euren Wohlthätern wohl thut, was „Danks habt ihr davon? Denn die Sünder „thun daſſelbige auch. Und wenn ihr leihet, „von welchen ihr hoffet, zu nehmen; was „Danks habt ihr davon? Denn die Sünder „leihen den Sündern auch, auf daß ſie glei„ches wieder nehmen. Doch aber liebet „eure Feinde; thut wohl und leihet, daß „ihr nichts dafür hoffet, ſo wird euer Lohn „groß ſeyn.“ — Hiermit ſtimmt Paulus überein 1 Cor. 13, 3. „Wenn ich alle meine „Habe den Armen gäbe, und hätte der Liebe „nicht, (thäte es nicht aus reiner, uneigen„nütziger Abſicht) ſo wäre mirs nichts nütze.“ Die Apoſtel dringen auch bey jeder Gelegenheit darauf, daß die Chriſten nicht immer auf ihren eignen Vortheil, ſondern auch auf das Wohl und die Rechte Anderer ſehen ſollen. 1 Cor. 10, 24. „Niemand ſuche, „was ſein iſt, ſondern ein Jeglicher, was des „Andern iſt.“ V. 33. „Gleichwie auch „ich nicht ſuche, was mir, ſondern was vielen

„from-

„frommet.“ Phil. 2, 4. „Ein jeglicher „sehe nicht auf das Seine, sondern auf das, „das des andern ist.“ Auch schärfen sie ihnen öfters den Grundsatz ein, daß sie nicht um Menschengunst zu erhalten, oder aus Furcht vor der Strafe, sondern um des **Gewissens willen**, aus Gehorsam gegen Gott, ihre Pflichten erfüllen sollen. Röm. 13, 5. „So seyd nun aus Noth unterthan, nicht „allein um der Strafe willen, sondern auch „um des **Gewissens willen**.“ 1 Petr. 5, 2. „Weidet die Heerde Christi, so euch befohlen „ist, und sehet wohl zu, nicht **gezwungen**, „sondern **williglich**; nicht um **schändlichen** „**Gewinns willen**, sondern von **Herzens** „**Grund**.“ Eph. 6, 5. 6. „Ihr Knechte, „seyd gehorsam euren leiblichen Herrn, mit „Furcht und Zittern in **Einfältigkeit eures** „**Herzens**, als Christo: nicht mit Dienst „allein vor Augen, als den Menschen zu „gefallen; sondern als die Knechte Christi, „daß ihr solchen Willen Gottes thut von „**Herzen, mit gutem Willen**.“ Coloss. 3, 22. 23. „Ihr Knechte, seyd gehorsam in „allen Dingen euren leiblichen Herrn, „nicht mit Dienst vor Augen, als den „Menschen zu gefallen, sondern **mit** „**Einfältigkeit des Herzens und mit** „**Gottesfurcht**. Alles, was ihr thut, das

„thut von Herzen, als dem Herrn, und „nicht den Menschen.“

2. Jesus und die Apostel verheißen denen, die ihre Lehre annehmen, und ihre Gebote befolgen, niemals ein glückliches und angenehmes Leben in dieser Welt, wie sie doch wohl thun müßten, wenn sie die Verbindlichkeit der Pflichten auf die guten Folgen der Tugend gründeten. Vielmehr sagte Jesus öfters, daß seine Jünger sich keine Schätze auf Erden sammlen sollten, daß sie ihr Kreutz auf sich nehmen, sich selbst verleugnen, viel leiden müßten, und warnete seine Zuhörer, sich nicht leichtsinnig unter die Zahl seiner Nachfolger zu begeben, sondern vorher wohl zu überlegen, ob sie auch die damit verbundenen harten Prüfungen aushalten könnten. Und die Apostel reden ebenfalls in vielen Stellen von den schweren Leiden der Christen. Freylich bezogen sich diese Stellen meistens auf die damaligen Umstände und Verfolgungen der Christen. Aber es leuchtet doch gewiß Jedem ohne Mühe ein, daß diejenigen Lehrer die Selbstliebe und die Rücksicht auf eigne Vortheile dem Begriff der Pflicht nicht zum Grunde legen konnten, welche selbst so schwere Leiden als Folgen der Beobachtung ihrer Gebote

vorher verkündigten, und doch ihre Beobachtung als unnachläßliche Pflicht forderten — die selbst so viele und schwere Leiden aus Pflicht übernahmen, und so getrost die Versicherung geben konnten: Röm. 8, 35. „Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes? Trübsal? oder Angst? oder Verfolgung? oder Hunger? oder Blöße? oder „Fährlichkeit? oder Schwerdt?" V. 38. 39. „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, „weder Engel noch Fürstenthum, noch Gewalt, weder gegenwärtiges noch zukünftiges, weder hohes noch tiefes, noch keine „andere Creatur, mag uns scheiden von der „Liebe Gottes."

§. 222.

Jesus und die Apostel reden auch öfters von der Glückseligkeit, die aus einem guten Gewissen entsteht; daß sie aber die Verbindlichkeit der Pflichten nicht aus den Freuden des guten Gewissens ableiten, bedarf nicht erst durch Anführung und Erklärung ihrer eignen Worte dargethan zu werden, da wir oben (§. 70.) zur Genüge gezeigt haben, daß die Freuden des guten Gewissens gar nicht vorhanden wären, wenn wir nicht reine Moralbegriffe hätten, die uns lehren, was gut sey; und daß es also ein Zirkel wäre, wenn man die sittliche Güte

der Handlungen aus jenen Freuden ableiten wollte.

§. 223.

Etwas mehr Schein würde es haben, wenn etwa Jemand sagte, Jesus und die Apostel gründeten die Güte der Handlungen auf die Glückseligkeit des künftigen Lebens. Allein auch hier dürfen wir uns nur auf das oben (§. 73—77.) gesagte berufen, wo wir gezeigt haben, daß wir von keiner Handlung glückliche Folgen in jenem Leben erwarten können, als nur von solchen, die uns schon vorher durch unsere Vernunft als gut vorgestellt worden sind. Die Ueberzeugung, daß eine Handlung gut sey, muß also vorhergehen, ehe wir hoffen können, daß sie in der Ewigkeit werde belohnt werden, oder glückselige Folgen haben. Also konnten Jesus und die Apostel die Güte der Handlungen nicht auf diese glücklichen Folgen gründen, und alle die unzähligen Stellen, wo sie die Hoffnung der Belohnungen in der Ewigkeit ihren Geboten als Beweggrund beyfügen, können also nicht anders verstanden werden, als wie es den Grundsätzen der reinen Vernunft gemäß ist, nemlich so: daß sie die Kenntniß des Guten, welche aus dem reinen Vernunftgesetz und nicht aus den glücklichen Folgen in der Ewigkeit herzuleiten ist, voraussetzen, und

die Verheissung der ewigen Belohnungen nur als subjective Triebfeder beyfügen, um die Menschen zur Befolgung ihrer Gebote desto williger zu machen.

§. 224.

So oft und ernstlich Jesus und die Apostel die Menschenliebe, und die Dienstfertigkeit und Barmherzigkeit gegen alle Menschen anbefehlen, so wenig haben sie doch die Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit zum Princip der Moral erhoben in dem Sinne, in welchem wir es oben (§. 80—82.) bestritten haben, da nemlich die Pflicht, das allgemeine Wohl zu befördern, als höchste Pflicht angenommen, und nicht aus der Pflicht nach allgemein gültigen Maximen zu handeln, abgeleitet und derselben unterworfen wird. Denn Jesus und die Apostel beurtheilen die Güte der Handlungen gar nicht nach ihrem Einfluß aufs Wohl der Welt, sondern nach der Gesinnung und dem guten Willen, daraus sie entspringen.

Anmerkung.

Wie wenig konnte die Arme Wittwe durch die zwey Schärflein, die sie in den Gotteskasten legte, das allgemeine Wohl vermehren, und doch erhielt sie das Lob, sie hätte mehr gegeben, (ein besseres Werk verrichtet) als

alle

alle die Reichen, welche große Gaben eingelegt hatten. (Marc. 12, 41—44.) So urtheilte Jesus bey jeder Gelegenheit. Matth. 10, 42. „Wer dieser Geringsten einen nur „mit einem Becher kalten Wassers tränket, „wahrlich, ich sage euch, es wird ihm nicht „unbelohnet bleiben."

§. 225.

Jesus und die Apostel haben die Pflicht, Andern wohl zu thun, auch nicht auf den Trieb der Sympathie gegründet, welches (nach §. 85—87.) auch ein falsches Princip der Moral ist. Sie haben vielmehr immer eine allgemeine, nicht durch Triebe und Neigungen bestimmte, sondern durch Grundsätze der Vernunft geleitete, Wohlthätigkeit und Dienstfertigkeit gegen alle Menschen, auszuüben befohlen, und also auf den Trieb der Sympathie, der nicht geboten werden kann, sondern sich von selbst gegen einzelne Personen äußert, aber dann auch nichts verdienstliches mehr hat, gar keine Rücksicht genommen.

Anmerkung.

Jesus forderte öfters, daß seine Anhänger allen ihren Verbindungen mit den nächsten Verwandten und besten Freunden, wo also die Sympathie die meiste Nahrung fand, zu ent-

entsagen bereit seyn sollten. Er befiehlt, wir sollen Fremden und Unbekannten, ja selbst Feinden wohl thun, die es uns nicht verdanken, und wo also die sympathetischen Triebe keine Befriedigung finden; und endlich versichert er sogar, daß diejenigen objectiv guten Handlungen, die in der Absicht geschehen, um den Trieb der Sympathie zu befriedigen, eben deswegen keinen moralischen Werth mehr haben. Luc. 6, 32. „So ihr liebet, „die euch lieben, was Danks habt ihr davon? „Denn die Sünder lieben auch ihre Lieb„haber." Matth. 5, 46. 47. „So ihr „liebet, die euch lieben, was werdet ihr für „Lohn haben? thun nicht dasselbe auch die „Zöllner? Und so ihr euch nur zu euren „Brüdern freundlich thut, was thut ihr sonder„liches? Thun nicht die Zöllner auch also?"

§. 226.

Es könnte vielleicht Manchem scheinen, als ob Jesus und die Apostel doch eine Neigung der Moral zum Grunde legten, nemlich die Liebe gegen Gott, welche sie immer so dringend anbefehlen. Allein sie verstehen darunter doch eigentlich keine sinnliche Liebe, deren nur wenige Menschen, nur Religionsschwärmer, fähig sind, und die nicht allgemein geboten werden kann; sondern eine vernünftige Liebe

gegen

gegen Gott, die sich bloß durch Beobachtung seiner Gebote äußert.

Anmerkung.

Kant redet in der Critik der pr. V. (S. 148.) von dem Gebot, daß wir Gott über Alles lieben sollen, und giebt davon folgende Erklärung: „Gott lieben, heißt „in dieser Bedeutung, seine Gebote gerne „thun.“ Und wie vollkommen finden wir diese Erklärung durch Jesum und die Apostel bestätigt! 1 Joh. 5, 3. „Das ist die „Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote „halten, und seine Gebote sind nicht schwer.“ 2 Joh. 6. „Das ist die Liebe, daß wir „wandeln nach seinen Geboten.“ 1 Joh. 4, 20. „So Jemand spricht: ich liebe „Gott, und hasset seinen Bruder (erfüllt „seine Pflichten gegen Andere nicht) der ist „ein Lügner.“ Joh. 14, 23. „Wer mich „liebet, der wird mein Wort halten.“ V. 15. „Liebet ihr mich, so haltet meine „Gebote.“ Joh. 15, 10. „So ihr meine „Gebote haltet, so bleibt ihr in meiner Liebe, „gleichwie ich meines Vaters Gebote halte, „und bleibe in seiner Liebe.“ Joh. 14, 31. „Auf daß die Welt erkenne, daß ich den „Vater liebe, und ich also thue, wie mir „der Vater geboten hat.“ Es wäre

Ueber-

Ueberfluß noch mehrere Sprüche zum Beweis dieser so klaren Sache anzuführen.

§. 227.

Wir kommen nun endlich zu dem letzten Punct dieses Kapitels, wo wir nemlich zu zeigen haben, daß Jesus und die Apostel die vornehmsten Glaubenslehren (von Gott und Unsterblichkeit) auf eben solche Art mit der Moral in Verbindung setzen, wie es das reine Moralsystem, das ihrer Sittenlehre zum Grunde liegt, erfordert. — — Wir haben oben (§. 167. 176—178.) gezeigt, daß wir von den zwey vornehmsten Religionswahrheiten keine apodictische Demonstration, keine mathematische Gewißheit haben, aber doch sehr starke Gründe, die einen moralischen Glauben an diese Wahrheiten bewirken können. Jesus und die Apostel bezeichnen ebenfalls unsere Ueberzeugung von jenen Wahrheiten nur mit dem Wort Glauben, setzen eben darin ein Verdienst, wenn man glaubt, ohne zu sehen, (ohne mathematische Gewißheit zu haben) und versichern, daß dieses letztere uns in diesem Leben noch nicht gewährt sey.

Anmerkung.

So sagt Jesus: Joh. 20, 29. „Selig „sind die nicht sehen, und doch glauben!“

Hebr. 11, 1. „Es ist der Glaube eine „gewisse Zuversicht deß, das man hoffet, „und nicht zweifelt an dem, das man nicht „siehet.“ 2 Cor. 5, 7. „Wir wandeln „im Glauben, und nicht im Schauen.“ 1 Cor. 13, 12. „Wir sehen jetzt durch einen „Spiegel in einem dunklen Wort; dann „aber von Angesicht zu Angesicht.“ Röm. 8, 24. 25. „Wir sind wohl selig, doch in „der Hoffnung. Die Hoffnung aber, die „man siehet, ist nicht Hoffnung; denn wie „kann man deß hoffen, das man siehet? „So wir aber deß hoffen, das wir nicht „sehen; so warten wir seiner durch Ge„duld.“

§. 228.

Alle speculative Beweise für das Daseyn Gottes verschaffen uns keine so feste Ueberzeugung, als der moralische Glaubensgrund, weil nemlich das Sittengesetz uns nöthiget, einen Gott, als Vergelter unsrer guten und bösen Handlungen, anzunehmen. (siehe §. 172.) Und so wird uns auch im N. T. Gott, wenn der Glaube an ihn als Triebfeder zur Tugend gebraucht wird, gewöhnlich als ein moralischer Weltregierer und gerechter Vergelter vorgestellt.

Anmer-

Anmerkung.

Wie oft braucht Jesus bey Empfehlung der verborgenen, uneigennützigen Tugend den Beweggrund: „Dein Vater, der in das „Verborgene sieht, wird dirs vergelten öf„fentlich.“ (Matth. 6, 4. 6. 18.) Wie oft beruft sich Paulus zu diesem Ende auf den Satz: „Daß Gott ohne Ansehen der „Person einem Jeden geben wird nach sei„nen Werken.“ (Röm. 2, 6. ff. V. 11. 1 Cor. 4, 5. 2 Cor. 5, 10.) Und wie zuversichtlich redet Petrus davon Ap. Gesch. 10, 34. 35. „Gott sieht die Person nicht an, son„dern in allerley Volk, wer ihn fürchtet, und „recht thut, der ist ihm angenehm.“

§. 229.

Eben so verhält sichs mit der Hoffnung eines künftigen Lebens; auch sie gründet sich, wie der Glaube an Gott, nicht so wohl auf speculative Beweise, als vielmehr auf das reine Sittengesetz, das uns nöthigt, einen Stand der Vergeltung, nach diesem Leben anzunehmen, wo unser sittliches Verhalten und unsere Glückseligkeit in ein richtigers Verhältniß gesetzt werden, als in diesem Leben. (siehe §. 173.) Und so wird auch im N. T. das künftige Leben immer als Vergeltungsstand vorgestellt, wodurch es eine kräftige Triebfeder zur Tugend,

zur Ertragung schwerer Leiden um der Tugend willen, und zur Aufopferung der irdischen Freuden, abgeben kann.

Anmerkung.

„Was der Mensch säet," — sagt Paulus Gal. 6, 7 — 9. — „das wird er erndten. „Wer auf sein Fleisch säet, der wird von „dem Fleisch das Verderben erndten. Wer „aber auf den Geist säet, der wird von dem „Geist das ewige Leben erndten. Laßt uns „aber Gutes thun, und nicht müde werden; „denn zu seiner Zeit werden wir auch „erndten ohne Aufhören." Und wie zuversichtlich äußert er die Hoffnung, daß auf einen gewissenhaften Lebenswandel, und einen tapfern Kampf gegen die Sünde, auch unfehlbar eine herrliche Belohnung in der Ewigkeit folgen werde, 2 Tim. 4, 7. 8. „Ich habe einen guten Kampf gekämpfet, „ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten. Hinfort ist mir beygelegt „die Krone der Gerechtigkeit, welche mir „der Herr an jenem Tage, der gerechte „Richter, geben wird; nicht mir aber allein, „sondern auch allen, die seine Erscheinung „lieb haben." Und 1 Cor. 15, 58. wo er zuvor ausführlich die Lehre vom künftigen Leben abgehandelt hatte, setzt er zum Beschluß

die Worte hinzu: „Darum, meine lieben „Brüder, seyd fest, unbeweglich, und nehmet „immer zu in dem Werk des Herrn, sinte„mal ihr wißt, daß eure Arbeit nicht „vergeblich ist in dem Herrn.“ — — Jesus ermuntert immer durch die Hoffnung der seligen Ewigkeit seine treuen Anhänger zur willigen und standhaften Ertragung aller Leiden, und Verfolgungen; Matth. 10, 22. „Ihr müsset gehasset werden von Jedermann „um meines Namens willen; wer aber bis „an das Ende beharret, der wird selig.“ Durch eben diese Hoffnung stärkt er sie zur Verleugnung alles zeitlichen Glücks, und zur Aufopferung aller Erdengüter; Matth. 19, 21. „Gehe hin, verkaufe, was du hast, „und giebs den Armen, so wirst du einen „Schatz im Himmel haben.“ Und V. 29. „Wer verläßt Häuser, oder Brüder, oder „Schwestern, oder Vater, oder Mutter, oder „Weib, oder Kinder, oder Aecker, um mei„nes Namens willen, der wird es hun„dertfältig nehmen, und das ewige Leben „ererben.“ Und von den Werken der Wohlthätigkeit, die in dieser Welt nicht vergolten werden, sagt er Luc. 14, 14. „Es wird „dir aber vergolten werden in der Auferstehung der Gerechten.“ Es wäre überflüssig, mehrere Sprüche anzuführen, wo

eine Vergeltung unserer Werke in der Ewigkeit verheissen wird, da das ganze N. T. davon voll ist.

§. 230.

Das bisher (§. 228. 229.) Gesagte zeigt, wie Jesus und die Apostel den Glauben an Gott und an ein künftiges Leben (der freylich nicht erstes Princip der Moral ist) zur subjectiven Triebfeder gebrauchen, um die Menschen zu ihren Pflichten williger zu machen. Und daran thaten sie sehr weislich. Denn wir haben oben (§. 179. 181.) gesehen, daß ohne den Glauben an diese beiden Wahrheiten uns die stärksten subjectiven Triebfedern zur Tugend fehlen würden. Wie consequent verfuhren sie also (nach dem reinen Moralsystem), daß sie die Wahrheiten von der Existenz eines einigen Gottes und von einem künftigen Leben immer vor allen andern einschärften, und so sorgfältig gegen Unglauben und Zweifel vertheidigten. (Siehe z. B. Ap. Gesch. 14, 15—17. 17. 23—29. Matth. 22, 29—32. 1 Cor. 15.)

Anmerkungen.

1. Jesus erklärt den Glauben an den einzigen wahren Gott (der uns als Triebfeder zur Erfüllung unserer Pflichten unentbehrlich ist) für nothwendig zur Erlangung

des ewigen Lebens, Joh. 17, 3. „Das ist „aber das ewige Leben, daß sie dich, daß „du allein wahrer Gott bist, und den du „gesandt hast, Jesum Christum, erkennen.“ Desgleichen der Verfasser des Briefs an die Hebräer Cap. 11, V. 6. „Wer zu Gott „kommen will, muß glauben, daß er sey, „und denen, die ihn suchen, ein Vergelter „seyn werde.“ —— Und eben so unentbehrlich zu Erfüllung der Pflicht ist nach Paulus Versicherung 1 Cor. 15, 30—32. die Hoffnung des künftigen Lebens: „Und „was stehen wir alle Stunden in der Gefahr? Bey unserm Ruhm, den ich habe „in Christo Jesu unserm Herrn, ich sterbe „täglich. Habe ich menschlicher Meynung „zu Epheso mit den wilden Thieren gefochten? Was hilft es mich, so die Todten „nicht auferstehen? Laßt uns essen und „trinken, denn morgen sind wir todt!“

2. Doch ich breche hier ab. Es wäre, wie mich dünkt, Ueberfluß, die Vergleichung des Evangeliums mit dem reinen Moralsystem weiter fortzusetzen; denn ich hoffe, für diejenigen, die selbst denken und forschen, habe ich genug gesagt, und beschließe daher dieß Kapitel mit dem Wunsche, etwas dazu beygetragen zu haben, daß auch einige mei-

ner Leser zu der festen und freudigen Ueberzeugung von jener merkwürdigen Uebereinstimmung gelangen mögen, die mir so süße Beruhigung gewährt, und die überhaupt der stärkste Beweis für die Wahrheit des Christenthums ist. — — Noch einmal: Philosophen! wünscht ihr euch von dem göttlichen Ursprung der christlichen Religion fest zu überzeugen, so schlaget den einzig möglichen Weg dazu ein: bleibt der reinen Moral getreu, bestrebet euch aufs beste, ihre Gebote auszuüben — und ihr werdet endlich verstehen lernen, wie wahr der Stifter dieser Religion (Joh. 7, 17.) gesagt habe:

„So Jemand will des Willen
„thun, der mich gesandt hat, der
„wird inne werden, ob diese Lehre
„von Gott sey.

Achtes

Achtes Kapitel.

Uebersicht aller Beweggründe zur Tugend, die beym Volksunterrichte gebraucht werden können.

§. 231.

Die vielen einzelnen Bemerkungen für Volkslehrer, die in den vorigen Kapiteln zerstreut anzutreffen sind, sollen in diesem Kapitel nicht alle wiederholet, sondern nur das Wesentlichste davon nochmals in einer kurzen Uebersicht dargestellt werden. Wir werden zuerst von den reinmoralischen (§. 232 — 236.) sodann von den empirischen (§. 237 — 244.) und endlich von den religiösen (§. 245 — 257.) Beweggründen reden.

§. 232.

Unter allen Beweggründen zur Tugend, die der Lehrer der Volksmoral gebrauchen soll, steht das reine Sittengesetz, oder der Begriff der Pflicht, oben an. Man muß die Zuhörer bey jeder Gelegenheit auf die Stimme des Sit-

Sittengesetzes in ihren Herzen aufmerksam machen, öfters daran erinnern, und sie immer mehr gewöhnen, ihre Handlungen nach der Tauglichkeit der Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung zu prüfen.

§. 233.

Der große Unterschied, zwischen bloß legalen oder objectiv guten — und zwischen subjectiv oder moralisch guten Handlungen muß öfters eingeschärft, und an Beyspielen anschaulich gemacht werden, damit die Zuhörer sich nicht auf die erstern etwas einbilden, sondern bloß den letztern, die aus Gehorsam gegen das Gesetz geschehen, ihre innigste Hochschätzung schenken.

§. 234.

Beyspiele edler, uneigennütziger Handlungen anzuführen, ist bey dem moralischen Unterricht überhaupt nützlich; doch müssen dabey die Vorspiegelungen von großem Adel oder Verdienstlichkeit guter Handlungen, die das Gemüth nur mit enthusiastischen aber vorüber gehenden Gefühlen erhitzen, und keinen bleibenden Eindruck zur Nachahmung zurück lassen, so viel möglich vermieden, an deren Statt aber die Vorstellung von Pflicht zum Grunde gelegt werden.

Anmerkung.

Kant bestättiget dieses in der Critik der praktischen Vernunft. (S. 280.) „In „unsern Zeiten, wo man mehr mit schmel„zenden weichherzigen Gefühlen, oder hoch„fliegenden, aufblähenden und das Herz „eher welk, als stark, machenden Anmaßun„gen über das Gemüth mehr auszurichten „hofft, als durch die der menschlichen Unvoll„kommenheit und dem Fortschritte im Guten „angemeßnere trockne und ernsthafte Vor„stellung der Pflicht, ist die Hinweisung „auf diese Methode nöthiger, als jemals. „Kindern Handlungen als edele, großmü„thige, verdienstliche, zum Muster aufzustel„len, in der Meynung, sie durch Einflößung „eines Enthusiasmus für dieselbe einzuneh„men, ist vollends zweckwidrig. Denn da „sie noch in der Beobachtung der gemeinsten „Pflicht und selbst in der richtigen Beur„theilung derselben so weit zurück sind, so „heißt das so viel, als sie bey Zeiten zu „Phantasten zu machen. Aber auch bey „dem belehrtern und erfahrnern Theil der „Menschen ist diese vermeynte Triebfeder, „wo nicht von nachtheiliger, wenigstens „von keiner ächten moralischen Wirkung aufs „Herz, die man dadurch doch hat zuwege „bringen wollen." Und S. 281. „Wenn

„die Gefühle verraucht sind, so kehrt das „Herz natürlicherweise zu seiner natürli„chen gemäsigten Lebensbewegung zurück, „und verfällt in die Mattigkeit, die ihm „vorher eigen war; weil zwar etwas, das „es reizte, nichts aber, das es stärkte, „an dasselbe gebracht war."

§. 235.

Bey Erzählung edler Beyspiele muß, statt übertriebener Lobpreisungen, nur die Uneigennützigkeit des Handelnden recht ins Licht gesetzt werden, und zwar durch eine simple Erzählung der Vortheile, die er um seiner Pflicht willen aufopferte, und der Leiden, die er ihrentwegen übernahm. Eine solche bloße Erzählung wird die hohe Würde des Menschen, der dem Sittengesetz strenge Folge leistet, in hellerem Glanze zeigen, und kräftiger zur Nachahmung reizen, als die größten Lobeserhebungen.

Anmerkung.

Kant giebt in der Critik der practischen Vernunft (S. 277=280.) eine Anleitung, wie ein Beyspiel uneigennütziger, selbst mit harten Prüfungen kämpfender, Gewissenhaftigkeit zur Erweckung der Nachahmung gebraucht werden müsse, und zeigt sehr

schön,

schön, wie ein solches Beyspiel um so mehr wirke, je weniger die Vorstellung von den Vortheilen der Tugend beygemischt wird. Wir können uns nicht enthalten, diese obgleich etwas lange Stelle hieher zu setzen:

„Man erzähle die Geschichte eines redlichen „Mannes, den man bewegen will, den Ver„leumdern einer unschuldigen, übrigens „nichts vermögenden Person (wie etwa Anna „von Bolen auf Anklage Heinrich VIII. „von England) beyzutreten. Man bietet „Gewinne, d. i. große Geschenke oder hohen „Rang an, er schlägt sie aus. Dieses wird „bloßen Beyfall und Billigung in der Seele „des Zuhörers wirken, weil es Gewinn ist. „Nun fängt man es mit Androhung des „Verlusts an. Es sind unter diesen Ver„leumdern seine besten Freunde, die ihm jetzt „ihre Freundschaft aufsagen, nahe Verwand„te, die ihn (der ohne Vermögen ist) zu „enterben drohen, mächtige, die ihn in jedem „Orte und Zustande verfolgen und kränken „können, ein Landesfürst, der ihn mit dem „Verlust der Freyheit, ja des Lebens selbst „bedrohet. Um ihn aber, damit das Maas „des Leidens voll sey, auch den Schmerz „fühlen zu lassen, den nur das sittlich gute „Herz recht inniglich fühlen kann, mag man „seine mit äußerster Noth und Dürftigkeit

„be=

„bedrohete Familie, ihn um Nachgiebigkeit
„anflehend, ihn selbst, obzwar rechtschaffen,
„doch eben nicht von festen unempfindlichen
„Organen des Gefühls, für Mitleid sowohl
„als eigener Noth, in einem Augenblick,
„darin er wünscht den Tag nie erlebt zu
„haben, der ihn einem so unaussprechlichen
„Schmerz aussetzte, dennoch seinem Vor-
„satze der Redlichkeit, ohne zu wanken oder
„nur zu zweifeln, treu bleibend, vorstellen:
„so wird mein jugendlicher Zuhörer stufen-
„weise, von der bloßen Billigung zur Be-
„wunderung, von da zum Erstaunen, endlich
„bis zur größten Verehrung, und einem
„lebhaften Wunsche, selbst ein solcher Mann
„seyn zu können, (ob zwar freilich nicht in
„seinem Zustande) erhoben werden; und
„gleichwohl ist hier die Tugend nur darum
„so viel werth, weil sie so viel kostet, nicht
„weil sie etwas einbringt. Die ganze
„Bewunderung und selbst Bestrebung zur
„Aehnlichkeit mit diesem Character beruht
„hier gänzlich auf der Reinigkeit des sittli-
„chen Grundsatzes, welche nur dadurch recht
„in die Augen fallend vorgestellet werden
„kann, daß man alles, was Menschen nur
„zur Glückseligkeit zählen mögen, von den
„Triebfedern der Handlung wegnimmt.
„Also muß die Sittlichkeit auf das mensch-
„liche

„liche Herz desto mehr Kraft haben, je reiner
„sie dargestellt wird. Woraus denn folgt,
„daß, wenn das Gesetz der Sitten und das
„Bild der Heiligkeit und Tugend auf unsere
„Seele überall einigen Einfluß ausüben soll,
„sie diesen nur so fern ausüben könne, als
„sie rein, unvermengt von Absichten auf sein
„Wohlbefinden, als Triebfeder ans Herz
„gelegt wird, darum weil sie sich im Leiden
„am herrlichsten zeigt. Dasjenige aber,
„dessen Wegräumung die Wirkung einer
„bewegenden Kraft verstärkt, muß ein Hin-
„derniß gewesen seyn. Folglich ist alle
„Beymischung der Triebfedern, die von
„eigener Glückseligkeit hergenommen wer-
„den, ein Hinderniß, dem moralischen Ge-
„setze Einfluß aufs menschliche Herz zu
„verschaffen. — Ich behaupte ferner, daß
„selbst in jener bewunderten Handlung,
„wenn der Beweggrund, daraus sie geschah,
„die Hochschätzung seiner Pflicht war, als-
„denn eben diese Achtung fürs Gesetz, nicht
„etwa ein Anspruch auf die innere Mey-
„nung von Großmuth und edler verdienst-
„licher Denkungsart, gerade auf das
„Gemüth des Zuschauers die größte Kraft
„habe, folglich Pflicht, nicht Verdienst,
„den nicht allein bestimmtesten, sondern,
„wenn sie im rechten Lichte ihrer Unver-

„letz-

„ letzlichkeit vorgestellt wird, auch den ein-
„ dringendsten Einfluß aufs Gemüth haben
„ müsse."

§. 236.

Es ist also ein Irrthum, wenn man etwa glaubt, die bloße Vorstellung des Gesetzes, ohne Beymischung der Rücksicht auf eigne Vortheile, werde zu wenig Kraft haben, den Menschen zu bessern, und man müsse daher nur Beyspiele von solchen guten Handlungen erzählen, denen die glückseligen Folgen oder die eignen Vortheile gleich auf dem Fuße nachgefolgt sind. Nein, unsere Seele ist vielmehr so beschaffen, daß sie keiner Handlung ihre Hochschätzung schenken kann, die nicht aus Achtung für das Sittengesetz geschehen ist. Da nun jeder Mensch sich gerne selbst schätzen mögte, welches er aber nicht kann, als nur in so ferne er sein Herz von reiner Achtung für das Sittengesetz durchdrungen fühlt, so ist es leicht zu begreifen, daß die Vorstellung des Gesetzes, und Beyspiele uneigennütziger, reinmoralischer Handlungen mehr auf ihn wirken und ihn stärker zur Nachahmung reizen müssen, als alle Vorspiegelungen von den Vortheilen der Tugend.

Anmerkungen.

1. „ Wäre es nicht so mit der menschlichen Natur

„Natur beschaffen" — sagt Kant Critik der practischen Vernunft (S. 270. f.) — „so würde auch keine Vorstellungsart des „Gesetzes durch Umschweife und empfeh„lende Mittel jemals Moralität der Gesin„nung hervorbringen. Alles wäre lauter „Gleißnerey, das Gesetz würde gehaßt, oder „wohl gar verachtet, indessen doch um eige„nen Vortheils willen befolgt werden. Der „Buchstabe des Gesetzes (Legalität) würde „in unseren Handlungen anzutreffen seyn, „der Geist desselben aber in unseren Gesin„nungen (Moralität) gar nicht, und da „wir mit aller unserer Bemühung uns doch „in unserem Urtheile nicht ganz von der „Vernunft los machen können, so würden „wir unvermeidlich in unseren eigenen Augen „als nichtswürdige, verworfene Menschen „erscheinen müssen."

2. Je mehr Mühe, Ueberwindung und Aufopferung die Tugend in einem vorgelegten Beyspiele kostet, desto höher steigt freylich das Mitleiden mit der leidenden Unschuld, aber in gleichem Grade auch die Bewunderung des redlichen Mannes, und der Wunsch, ihm in gewissenhafter Beobachtung der Pflicht ähnlich zu werden. Ein merkwürdiges Beyspiel zur Bestätigung

dieser

dieser Behauptung fand ich ohnlängst in der allgemeinen Litteraturzeitung (1791. Nro. 245.) in der Recension des Buchs: *sur l'administration de Monſ. Necker*, welche der Recenſent mit folgenden merkwürdigen Worten beſchließt: „So viel von „einem Werke — welches der Leſer, der „etwa ſelbſt zu politiſcher Wirkſamkeit beſtimmt iſt, nicht aus den Händen legen „wird, ohne die edelſten Geſinnungen in „ſich belebt und geſtärkt zu fühlen. Denn „wenn gleich das Gemälde des ſchändlichſten Undanks gegen einen verdienten „Mann empört und den Muth zu gemeinnütziger Thätigkeit niederſchlägt; „ſo wirkt zugleich das Bild eines Mannes, der ſich auch ſogar über den Undank „einer ganzen Nation durch das Gefühl „ſeines innern Werthes erhebt, und der „im Bewußtſeyn ſeiner rechtſchaffenen „Geſinnungen und Abſichten die Schadloshaltung ſelbſt des getäuſchten Ehrgeizes findet, auf eine wunderbare Weiſe, „und feſſelt den Geiſt an das, was ihm „allein Befriedigung giebt, an das lebhafte Gefühl ſittlicher Größe."

§. 237.

Wir kommen zu den empiriſchen Beweggrün-

gründen. Es kann nützlich seyn, wenn man, um der Vorstellung von Pflicht mehr Kraft und Einfluß auf sinnliche Menschen zu verschaffen, auch ihre Selbstliebe mit ins Spiel zieht, und zu dem Ende die Vortheile, oder die Glückseligkeit, die aus der Tugend entspringt, beym Volksunterricht zuweilen anführt. Doch müssen dabey folgende Vorsichtsregeln (§. 238—244.) beobachtet werden:

§. 238.

Die Vortheile der Tugend müssen nicht als ihr letzter Zweck, oder als ihr höchster Beweggrund, sondern nur als ein Neben-Motiv für ganz sinnliche Menschen gebraucht werden, um sie auf den Weg der Besserung zu leiten; doch darf man bey solchen Vorträgen niemals versäumen, auch die reinmoralischen aus dem Sittengesetz hergenommenen Beweggründe mit anzuführen, theils, damit diejenigen Zuhörer, die in der Moralität schon so weit gekommen sind, daß sie jenes aus den Vortheilen der Tugend hergenommenen Beweggrundes nicht bedürfen, auch einige Nahrung für ihr Herz in einem solchen Vortrage finden; theils damit auch selbst die sinnlichen Zuhörer, die durch Anführung der Vortheile der Tugend erst auf den Weg der Besserung geleitet werden sollen, nicht vergessen, daß es bey Erfüllung der

Pflicht auf einen höhern Zweck, als auf Beförderung eigner Glückseligkeit abgesehen ist.

Anmerkung.

Auch bey dieser Vorsichtsregel kann ich den großen Reformator der Moralphilosophie zum Gewährsmann anführen, (Crit. der prakt. Vern. S. 271. f.) „Zwar kann „man nicht in Abrede seyn, daß, um ein „entweder noch ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüth zuerst ins Gleis des „moralisch Guten zu bringen, es einiger „vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es „durch seinen eignen Vortheil zu locken, „oder durch den Schaden zu schrecken; allein, „sobald dieses Maschinenwerk, dieses Gängelband nur einige Wirkung gethan hat, „so muß durchaus der reine moralische „Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden, — — welcher dadurch, „daß er den Menschen seine eigene Würde „fühlen lehrt, dem Gemüthe eine ihm selbst „unerwartete Kraft giebt, sich von aller „sinnlichen Anhänglichkeit, so fern sie herrschend werden will, loszureißen, und in „der Unabhängigkeit seiner intelligibeln „Natur und der Seelengröße, dazu er sich „bestimmt sieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entschädigung zu finden."

Und

Und S. 158. f.: „Es kann auch rathsam „seyn, die Aussicht auf einen frölichen Ge„nuß des Lebens mit jener obersten und „schon für sich allein hinlänglich bestimmen„den Bewegursache zu verbinden; aber nur „um den Anlockungen, die das Laster auf „der Gegenseite vorzuspiegeln nicht erman„gelt, das Gegengewicht zu halten, nicht „um hierin die eigentliche bewegende Kraft, „auch nicht dem mindesten Theile nach, zu „setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn „das würde so viel seyn, als die moralische „Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen „wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht „hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen; „sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr „eigenthümliches Gericht, und wenn man „auch beide noch so sehr zusammen schütteln „wollte, um sie vermischt, gleichsam als „Arzneymittel, der kranken Seele zuzurei„chen, so scheiden sie sich doch alsbald von „selbst, und thun sie es nicht, so wirkt das „erste gar nicht, wenn aber auch das physische „Leben hierbey einige Kraft gewönne, so „würde doch das moralische ohne Rettung „dahin schwinden."

§. 239.

Die Vortheile der Tugend dürfen nur zu

weilen, aber nicht bey jedem moralischen Vortrag, nicht bey Einschärfung jeder Pflicht, angeführt werden, damit man nicht der Rücksicht auf eignen Vortheil allzu große Wichtigkeit einzuräumen, oder das Wesen der Tugend darinn zu setzen scheine.

§. 240.

Bey einigen Pflichten (den sogenannten Pflichten gegen uns selbst) ist es minder schädlich, ja öfters nothwendig, die Vortheile ihrer Beobachtung anzuführen, nemlich solche Vortheile, deren Erhaltung selbst Pflicht ist. Doch darf man nicht vergessen, die Einschränkung beyzufügen, daß wir nicht aus bloßer Neigung, sondern aus Pflicht, nach jenen Vortheilen streben müssen.

Anmerkung.

Wir sind z. B. verpflichtet, durch Mäßigkeit, Fleiß, Sparsamkeit ꝛc. unsere Gesundheit und unser Vermögen zu erhalten, nicht, weil der Genuß einer guten Gesundheit und eines ansehnlichen Vermögens angenehm ist, und unsern Neigungen schmeichelt, sondern weil wir derselben zur Erfüllung unserer andern Pflichten nothwendig bedürfen.

§. 241.

Bey den vollkommenen Pflichten gegen Andere können die schädlichen Folgen ihrer Uebertretung, Schande, Strafe ꝛc. zuweilen geschildert, die angenehmen Folgen ihrer Beobachtung aber dürfen nur selten und mit großer Behutsamkeit, mit steter Hinweisung auf Pflicht und Schuldigkeit, angeführt werden, damit nicht das, was ohne Rücksicht auf eignen Vortheil geschehen sollte, aus Eigennutz ausgeübt, und dadurch die Tugend in ihrer Quelle verunreiniget werde.

§. 242.

Hingegen bey den unvollkommenen Pflichten gegen Andere, (Liebespflichten oder Gewissenspflichten) die so selten aus ächt moralischen Absichten, mehrentheils aus blinder Neigung, oder aus Ehrbegierde und Eigennutz geschehen, sollten billig die eignen Vortheile, als Ehre, Gegenliebe, Gegendienste und dergleichen niemals angeführt, sondern vielmehr öfters gezeigt werden, daß eben die Rücksicht auf diese Vortheile, die sich bey unsern Liebeswerken so gerne einschleicht, ihren ganzen moralischen Werth zernichte.

Anmerkung.

Ich muß hierbey erinnern, daß ich es nicht tadele, wenn man zur Aufmunterung

der Tugend zuweilen Beyspiele anführt, wie aus einer edlen Handlung öfters zufälligerweise, und dem Handelnden selbst ganz unerwartet, sehr glückliche Folgen für ihn entspringen. Solche Beyspiele werden nicht schädlich, sondern vielmehr von großem Nutzen seyn, woferne nur dabey gezeigt wird, daß die edle Handlung gar nicht aus Absicht auf die glücklichen Folgen geschah, und daß diese Folgen durch eine vergeltende Vorsehung damit verbunden worden. Dergleichen Beyspiele, darinn sich Spuren einer belohnenden (oder bestrafenden) Vorsehung entdecken lassen, tragen viel dazu bey, nicht nur den Glauben an die Existenz dieser Vorsehung zu bestärken, sondern auch die Tugend achtungs- und das Laster verabscheuungswürdiger zu machen.

§. 243.

Die Glückseligkeit, die ein gutes Gewissen gewährt, und die Quaalen eines bösen Gewissens, können, ohne Nachtheil für die Moralität, zum Beweggrund gebraucht werden, weil dabey doch immer der richtige Begriff des sittlich Guten voraus gesetzt wird. (§. 70.) Man darf also auch das Glück eines guten Gewissens als Schadloshaltung, als Ersatz für manche Aufopferungen um der Pflicht wil-

willen, zur Empfehlung der Tugend gebrauchen. Doch muß man nicht vergessen, zuweilen dabey anzumerken, daß jene Frendigkeit und Heiterkeit der Seele, jene Ruhe des Gemüths, die ein gutes Gewissen begleiten, sich nicht bey allen guten Menschen und zu allen Zeiten in gleichem Grade finden, sondern durch das Gefühl unserer Mängel, durch Temperament, äußere Lage u. d. gl. öfters eingeschränkt werden, welches aber den Muth in Ausübung der Tugend nicht niederschlagen darf, weil die Gemüthsruhe nicht letzter Zweck der Tugend, nicht Grund der Verbindlichkeit, sondern nur Folge der bestmöglichen Erfüllung unserer Pflichten ist.

§. 244.

Nicht der Genuß physischer Glückseligkeit muß als Endzweck unserer Schöpfung und unseres irdischen Daseyns vorgestellt, sondern es muß vielmehr gezeigt werden, daß der Zweck unseres Erdenlebens kein anderer ist, als moralische Veredelung, oder Vorbereitung auf ein künftiges Leben in einer übersinnlichen, moralischen Welt.

§. 245.

Wir kommen nun endlich zu den religiösen Beweggründen. — Wir haben hier zu zeigen, wie der Glaube an die zwey vornehm-

sten Religionswahrheiten, an Gott und Unsterblichkeit, als Beweggrund zur Beförderung der Moralität gebraucht werden könne. Der Glaube an Gott kann auf zweyerley Art dazu dienen, 1) wenn wir ihn als Ideal der höchsten moralischen Vollkommenheit (§. 246) 2) wenn wir ihn als Gesetzgeber (§. 247—250.) betrachten.

§. 246.

Gott ist für uns ein Ideal der höchsten moralischen Vollkommenheit, dem wir uns immer mehr zu nähern, immer ähnlicher zu werden, trachten sollen. Diese Idee, die auch in der Bibel öfters gebraucht wird, öffnet dem Prediger ein weites Feld zu nützlichen moralischen Betrachtungen, und schönen Wendungen, wodurch er seine Vorträge beleben kann.

Anmerkungen.

1. Wie viel erbauliches läßt sich nicht sagen, wenn man z. B. in folgenden Tugenden Gott zum Muster vorstellt, in der uneingeschränkten, unpartheyischen Güte gegen alle Menschen, (Matth. 5, 45. 48.) in der Großmuth gegen Undankbare, (Luc. 6, 35.) in der Barmherzigkeit, (Luc. 6, 36.) in der Bereitwilligkeit, Beleidigungen zu vergeben (Matth. 18, 27. 33. Eph. 4, 32.) u. s. w.

2. Noch

2. Noch mehr Stoff zu nützlichen Betrachtungen findet man, wenn man zeigt, wie Gott, (der als Gott uns nicht in allen Tugenden zum Muster dienen kann) ein für uns Menschen anschaulichrs und nachahmliches Muster der höchsten moralischen Vollkommenheit in einem Menschen, in Jesu, aufgestellt hat. (vergl. Phil. 2, 5 ff. 1 Petr. 2, 21—23. 1 Joh. 2, 6. Joh. 13, 14. 15.) Wie nützlich wird daher ein Prediger die Lebensgeschichte Jesu, der sich in so mancherley Situationen befunden, und in allen sich so ganz dem Sittengesetz gemäß betragen hat, zur Bildung moralisch guter Charaktere gebrauchen — und wie kräftig wird er einzelne Tugenden durch die Schilderung des Verhaltens Jesu in solchen einzelnen Fällen empfehlen können, zumal da derselbe von allen Christen mit Recht als ein sichtbares Ebenbild der Gottheit betrachtet wird.

§. 247.

Gott muß aber auch als Gesetzgeber vorgestellt werden, der nicht nur das reine Sittengesetz in unser Herz geschrieben, sondern dasselbe auch in seinem Worte, durch seine geoffenbarten Gesetze, bestätigt hat.

Anmerkungen.

1. Die erstere Rücksicht, da wir nemlich Gott als Urheber des in unserer Vernunft befindlichen Sittengesetzes betrachten, kann im Volksunterricht benutzt werden, um den Aussprüchen der Vernunft, die freylich für sich allein schon gültig genug sind, eine neue Sanction zu ertheilen.

Gott redt in uns durch den Verstand,
Und spricht durch das Gewissen,
Was wir, Geschöpfe seiner Hand,
Fliehn oder wählen müssen.

Diese Vorstellung wird unfehlbar manchem sinnlichen Menschen eine größere Ehrfurcht für die Aussprüche der Vernunft einflößen, weil er sie nun als Aussprüche Gottes betrachtet.

2. Die andere Rücksicht, da wir nemlich Gott als positiven Gesetzgeber betrachten, der uns seinen Willen in seinem Worte geoffenbaret hat, ist nicht minder wichtig. Und um dieser Rücksicht willen müssen im Volksunterricht die Pflichten auch aus der Bibel bewiesen werden. — Wir haben zwar oben (Kap. 2.) gezeigt, daß die Moral nicht auf die theoretische Religion, weder natürliche

noch

noch geoffenbarte, gegründet werden könne, und daß es also auch nicht hinlänglich sey, die Pflichten bloß durch die Aussprüche irgend einer für göttlich angenommenen Offenbarung zu beweisen. Indessen kann doch die Anführung biblischer Aussprüche zum Beweise der Pflichten beym Volksunterrichte sehr nützlich werden, aber nur unter folgenden Bedingungen: 1) Die reinen Vernunftbegriffe von Pflicht und Sittlichkeit müssen den Zuhörern schon beygebracht, oder vielmehr, da sie schon in ihnen lagen, durch Unterricht entwickelt seyn; 2) es muß den Zuhörern schon hinlänglich gezeigt worden seyn, daß sie verbunden sind, dem bloßen Vernunftgesetz unbedingten Gehorsam zu leisten; 3) sie müssen überzeugt seyn, (und dieß ist das wichtigste!) daß das in der Bibel geoffenbarte Gesetz Gottes mit dem Vernunftgesetz aufs vollkommenste übereinstimmt und übereinstimmen muß, da beide einen Urheber haben. Unter diesen Bedingungen kann und wird die Anführung biblischer Gebote beym Volksunterricht von vielfältigem Nutzen seyn. Sie wird **erstens** zur größeren Bestätigung derjenigen moralischen Vorschriften dienen, deren Verbindlichkeit schon aus dem Vernunftgesetz dargethan worden. Wenn man z. B. die Verwerflichkeit der Lügen aus der Unmöglich-

keit,

keit, die Maxime des Lügners als allgemeines Gesetz zu denken, dargethan hat, so kann man hinzusetzen: Auch die Bibel gebeut: **Leget die Lügen ab, und redet die Wahrheit** ꝛc. Dadurch wird gewiß die Kraft des Vernunftbeweises bey manchem Zuhörer verstärkt werden. (Denn zwey Beweise wiegen doch schwerer, als einer, woferne sie beide, wie hier der Fall ist, auf richtigen Principien beruhen; und es wäre thöricht, wenn der Philosoph die Hülfe, welche ihm die Bibel zur Verstärkung seiner Gründe darbeut, verschmähen wollte. **Wer nicht wider uns ist, der ist für uns.**) —— **Zweytens** kann die Anführung biblischer Aussprüche nützlich seyn in den Fällen, da die Verbindlichkeit einer abzuhandelnden Pflicht durch Gründe der reinen Vernunft nicht so einleuchtend dargethan werden kann, als durch die Authorität göttlicher Gebote. Zwar lassen sich alle Pflichten aus Principien der reinen Vernunft beweisen; aber öfters sind diese Beweise für die Fassungskraft gemeiner Zuhörer zu schwer, und es ist daher rathsam, ihre Stelle durch biblische Beweise zu ersetzen. So ist z. B. die Pflicht der Demuth nicht so leicht aus Vernunftgründen zu erweisen, als durch den biblischen Ausspruch: **Gott widersteht den Hoffärtigen, aber den Demüthigen giebt er Gnade** ꝛc. Ueberhaupt pflegt

die

die Authorität positiver göttlicher Gesetze bey vielen Menschen mehr zu wirken, als Vernunftgründe. Man denke nicht, daß dadurch die Reinigkeit der Tugend verlohren gehe, wenn ein Mensch sich statt des Vernunftgesetzes das geoffenbarte Gesetz Gottes zur Norm seines Verhaltens macht. Denn es ist doch nicht Selbstliebe, nicht Neigung, was ihn und seine freyen Handlungen regieret, sondern ein Gesetz, dem er sich unterworfen glaubt. Was aber aus Achtung für ein Gesetz geschieht, sey es ein Naturgesetz oder ein geoffenbartes, das ist moralisch gut. Wer also etwas thut, weil es Gott in seinem Wort geboten hat, der handelt moralisch gut. Weil er überzeugt ist, (welches wir oben als nothwendige Bedingung erfodert haben) daß Gottes Wort nichts anders gebieten könne, als was auch die Vernunft allen Menschen als recht und gut vorstellt, so kann er sich immer nur getrost an die klaren Aussprüche der Bibel halten, und also der Mühe überhoben seyn, die Verbindlichkeit aller Pflichten durch eignes vernünftiges Nachdenken völlig einzusehen. Einer solchen Führerin, als die Bibel ist, bedarf die gemeine Menschenvernunft, um alle Pflichten mit hinlänglicher Deutlichkeit und Zuverlässigkeit zu erkennen, und deswegen darf das Ansehen des geoffenbarten göttlichen Gesetzes nicht geschwächt,

schwächt, sondern muß von jedem Volkslehrer aufs fleisigste zur Bestätigung und Erläuterung des Vernunftgesetzes benutzt werden. Uebrigens behält alles, was wir oben (§. 135-157.) über objective und subjective Moralität gesagt haben, auch bey denen seine Gültigkeit, die das geoffenbarte Gesetz Gottes zur Norm ihres Verhaltens machen. — — Endlich drittens ist die Bibel auch deswegen sehr nützlich beym Volksunterricht zu gebrauchen, weil sie so populäre Moral, und unter allen Sittenbüchern in der Welt die meisten, faßlichsten und kräftigsten Sittensprüche und moralische Sentenzen enthält, die sich dem Gedächtniß und dem Herzen leicht einprägen, im Augenblick des Handelns dem Gemüthe sogleich gegenwärtig sind, und deswegen, besonders auch wegen der damit verbundenen Idee ihres göttlichen Ursprungs, größere und schnellere Wirkung zur Besserung und zur Hervorbringung guter Handlungen thun, als bloße Vernunftbeweise öfters nicht thun können.

§. 248.

Die Ueberzeugung, daß Gott nichts will, als was recht und gut ist, und daß seine geoffenbarten Gesetze auf das genaueste mit dem Vernunftgesetz übereinstimmen, ist die objective Triebfeder, die uns antreibt, die in der Bibel

enthaltenen göttlichen Gesetze zu beobachten. (§. 27.) Die Bibel setzet aber zu diesem Endzweck auch noch zwey subjective Triebfedern in Bewegung, nemlich die Furcht vor Gott, und die Liebe zu Gott, welche beide auch im Volksunterricht sehr brauchbar sind.

§. 249.

Furcht vor Gott können wir erregen, wenn wir den Zuhörern ihre Abhängigkeit von Gott, und zugleich seine Allmacht, Allwissenheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit vorstellen. Freylich kann diese Furcht keine reine, ächte Tugend bewirken, denn was bloß aus Furcht geschiehet, geschieht nicht aus Achtung für das Gesetz; indessen ist sie doch als subjective Triebfeder brauchbar, um rohe Sünder zu schrecken, und sie auf den Weg der Besserung zu leiten, damit hernach reinere und edlere Motive ihre Wirkung bey ihnen thun können. Auch die Bibel braucht die Furcht vor Gott zur Triebfeder; (Matth. 10, 28. Röm. 2, 5. 6. 8. 9. 11, 22. u. s. w.) sie zeigt aber auch, daß diese Triebfeder für die vollkommnern Christen, die schon weiter in der Tugend gekommen sind, nicht schicklich sey. (Röm. 8, 15. 1 Joh. 4, 18.)

Anmerkung.

Gottesfurcht und Furcht vor Gott sind ganz verschieden; die erstere wird den Tugendhaften

haften beygelegt, die andere kann nur bey Lasterhaften statt finden. Der Tugendhafte fürchtet Gott, das heißt, er erkennet ihn für furchtbar, woferne er sich seiner Macht und Heiligkeit widersetzen wollte. Weil er aber nie in diesen Fall zu kommen gedenkt, so hat er auch nicht nöthig, sich vor Gott zu fürchten. Kant erläutert dieses (in seiner Critik der Urtheilskraft) durch folgendes Gleichniß: Wer von dem sichern Gestade das Brausen des Oceans überschauet, erkennet ihn für furchtbar, weil er sich viel zu schwach fühlt, ihm zu widerstehen; aber doch fürchtet er sich nicht davor, weil er nicht in dem Fall ist, daß er nöthig hätte, sich mit dem Ocean in einen Kampf einzulassen. — — Es wird gewöhnlich versäumt, und ist doch höchst nöthig, den so eben gezeigten Unterschied zwischen Gottesfurcht und Furcht vor Gott im Volksunterricht recht deutlich zu machen, damit man nicht den moralisch guten Menschen eine Triebfeder aufzudringen scheine, die für ihren Zustand nicht passend ist.

§. 250.

Liebe zu Gott ist eine edlere Triebfeder, als die Furcht vor ihm, wie wir sogleich weiter zeigen werden. Pathologische Liebe findet zwar gegen Gott nicht Statt, sondern Gott lieben

heißt

heißt nur: seine Gebote gerne halten (§. 226. und Anmerk.) Indessen hat doch diese Gesinnung, diese Bereitwilligkeit, seine Gebote zu halten, die in der Bibel Liebe zu Gott heißt, etwas analogisches mit der Liebe, die wir gegen Menschen, gegen einen schätzbaren Freund oder Wohlthäter hegen. Diese, woferne sie vernünftig, und nicht blinde sinnliche Neigung ist, besteht aus Dankbarkeit und Zutrauen — Dankbarkeit, für die gegen uns bewiesene gute Gesinnung, und Zutrauen, oder Bereitwilligkeit, den Rathschlägen des Freundes Gehör zu geben, und zu folgen. Eben so verhält sichs mit der Liebe zu Gott; auch sie besteht theils aus Dankbarkeit für seine Güte und Wohlthaten, theils aus Bereitwilligkeit, seinen Geboten zu folgen. — Wenn ein Prediger diese Gesinnung bey seinen Zuhörern befördern will, so muß er — (welch ein weites Feld!) — sich in seinen Vorträgen öfters über die unzähligen leiblichen und geistlichen Wohlthaten Gottes ausbreiten, vorzüglich über diejenigen, die er uns durch Jesum zu Theil werden ließ; besonders muß er auch zeigen, wie herrlich sich die Güte Gottes dadurch geoffenbaret habe, daß er uns nur solche Gesetze gegeben hat, die insgesamt zum Wohl des Menschengeschlechts, zur Erhaltung allgemeiner Ruhe, Ordnung, Sicherheit und Glückseligkeit abzielen, und endlich —

daß er auch unsere Tugend noch so herrlich belohnen will. Durch diese Vorstellungen wird das Herz des Zuhörers nicht nur zur Dankbarkeit gestimmt werden, sondern auch zu dem grenzenlosen Zutrauen gegen die Güte Gottes, daß er bereitwillig wird, sich in allen Stücken seinem Willen und seinen Geboten zu unterwerfen, weil er weiß, daß Gott durch alle Schickungen sowohl, als durch alle seine Gebote, nur unser Wohl zu befördern sucht, daß er uns Alles zum Besten dienen läßt, und unsern Gehorsam einst nicht unvergolten lassen wird. Diese aus Dankbarkeit und Zutrauen zusammengesetzte Stimmung des Gemüths heißt Liebe zu Gott; sie zu erregen müsse jedem Religionslehrer ernstlich angelegen seyn; wo sie ist, da ist wahre Moralität; denn das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten.

Anmerkung.

Die bloße Vorstellung des Gesetzes ist ein abstractes Princip der Moralität; aber die Liebe zu Gott ein concretes, das bey sinnlichen Menschen grösere Wirkung thut; jenes hält uns nur die objective Triebfeder vor; dieses aber vereinigt die objective und subjective, nemlich die Vorstellung des Gesetzes und die Hoffnung der Vergeltung. Denn wenn Jemand aus Liebe zu Gott etwas Gutes

thut, so vereinigen sich bey ihm folgende zwey Vorstellungen: 1) Das will Gott, und ich gehorche ihm, ohne Rücksicht auf eignen Vortheil, bloß aus Dankbarkeit, weil er, der gütige Gott, es so will; (Vorstellung des Gesetzes! objective Triebfeder!) 2) ich habe dabey die Hoffnung, daß er ein gütiger Vergelter meines Gehorsams seyn werde. (subjective Triebfeder!) — Die Liebe Gottes ist also auch ein reines Princip der Moral, weil es die Vorstellung des Gesetzes in sich begreift, und alle eigennützige Absichten ausschließt. Ein Prediger kann daher mit großem Nutzen, und ohne Besorgniß, der Achtung fürs Gesetz etwas Fremdartiges unterzuschieben, die Liebe und Dankbarkeit gegen Gott zu Motiven der Tugend gebrauchen, weil eben die Liebe gegen Gott sich nicht anders beweisen kann, als durch reine Achtung für die göttlichen Gesetze. Er kann die Handlungen, die aus Liebe und Gehorsam gegen Gott geschehen, denen entgegen setzen, die aus Eitelkeit oder Eigennutz verrichtet werden, um den Unterschied wahrer und falscher Tugend zu zeigen, wie er z. B. in folgenden schönen Versen des vortreflichen Liedes: **Gott, ich will mich ernstlich prüfen** ꝛc. gezeigt wird:

Eitelkeit und Eigenliebe
sind die Götter dieser Welt,

aber nie sind sie die Triebe,
deren Wirkung dir gefällt.
Wer das Gute, das er übt,
nicht mit reiner Seele liebt,
Richter, dem giebst du die Krone
der Gerechten nicht zum Lohne.
Die um deiner Liebe willen
wandeln, wie dein Wort gebeut,
diese, diese nur erfüllen
das Gesetz der Frömmigkeit.
Nicht nur das, was wir gethan,
auch die Quelle siehst du an;
deine Liebe soll uns dringen,
gute Werke zu vollbringen.

Kurz, ein Prediger kann das concrete Princip der Liebe und des Gehorsams gegen Gott in allen Fällen eben so nützlich gebrauchen, als den aus der reinen Vernunft hergeleiteten Begriff von Pflicht; nur muß er nicht versäumen, auch diesen letztern öfters einzuschärfen, und die Vernunftbeweise für die Pflichten anzuführen, damit die Zuhörer das rechte Verhältniß, worin Moral und theoretische Gotteserkenntniß stehen, nicht aus den Augen verlieren, und bey etwa entstehenden Zweifeln

gegen die letztere dennoch einen festen und sichern Grund der Moralität behalten. (siehe §. 30. Anmerk.)

§. 251.

Der Glaube an ein künftiges Leben ist eben so wohl, als der Glaube an Gott, eine starke Triebfeder zur Beförderung der Moralität, und muß im Volksunterricht fleisig dazu benutzt werden, wobey folgende Regeln (§. 252—257.) zu beobachten sind:

§. 252.

Das Leben des Tugendhaften in der Ewigkeit muß als glücklich, und das Leben des Lasterhaften als unglücklich geschildert werden, und zwar dem Grade nach in genauem Verhältniß mit ihrer Sittlichkeit oder Unsittlichkeit. Doch muß man jene Glückseligkeit und diese Unglückseligkeit eben nicht aus den natürlichen Folgen der Tugend und des Lasters herleiten wollen; dieß würde eine vergebliche und schädliche Bemühung seyn, denn sie würde viele Zweifel bey den Zuhörern übrig lassen, oder wohl gar erregen. Besser ists, darüber nichts zu bestimmen, und nur im Allgemeinen zu sagen, daß unsere Werke in der Ewigkeit werden vergolten werden, in welcher Methode uns auch die Bibel mit ihrem Beyspiel vorgeht.

§. 253.

Die Glückseligkeit jenes Lebens, die den moralisch guten Handlungen zur Belohnung verheissen ist, darf aber nicht als Grund ihrer moralischen Güte, noch als letzter Zweck der Tugend vorgestellt werden. Die Hoffnung dieser Belohnung ist nur eine subjective Triebfeder, welche die Menschen auf den Weg der Besserung leiten, und den sinnlichen Neigungen das Gegengewicht halten soll; wenn aber Jemand das Gute bloß um dieser Belohnung willen thäte, der würde nicht tugendhaft heißen können, weil er nicht aus Achtung fürs Gesetz, sondern um seines eignen Wohls willen gut handelte.

Anmerkungen.

1. Wer moralisch gut heißen will, muß das Gute um sein selbst willen, nicht um der damit verbundenen Belohnung willen, schätzen und ausüben. Murschelle sagt davon (S. 198.) „Ein Mensch, der sich die Seligkeit, oder Vermeidung der Unseligkeit des künftigen Lebens „zum Hauptzwecke machte, und das Gute, „ohne es an sich zu lieben, bloß darum vollzöge, „weil es ein Mittel zu seinem Zwecke wäre; „würde ein im Herzen sehr ungebesserter und „unvollkommner Mensch bleiben, und sich gerade dadurch des Zweckes, wornach er strebt, „gar nicht würdig bezeigen. In diesem Falle

„könnte

„könnte er die Verfassung seines Gemüths „etwa so ausdrücken: Ich würde mich wenig „um tugend- und lasterhafte Handlungen be„kümmern, wenn es nur ein anderes Mittel „gäbe, meinem Unglücke in der Zukunft zu ent„gehen, oder meines Glückes habhaft zu wer„den, als jene zu thun, und diese zu meiden.“

2. Wie nöthig ist es daher, außer den vom künftigen Leben hergenommenen Beweggründen, auch öfters die reinen Begriffe von Gesetz und Pflicht zur Beförderung der Moralität zu gebrauchen! „Wie — fragt **Kant** in seinen „**Träumen eines Geistersehers** — ist es „denn nur darum gut, tugendhaft zu seyn, „weil es eine andere Welt giebt; oder wer„den die Handlungen nicht vielmehr dereinst „belohnt werden, weil sie an sich selbst gut „und tugendhaft waren? Enthält das Herz „des Menschen nicht unmittelbare sittliche „Vorschriften, und muß man, um ihn allhier „seiner Bestimmung gemäß zu bewegen, „durchaus die Maschinen an eine andre Welt „ansetzen?“

§. 254.

Sinnliche Schilderungen von der Glückseligkeit jenes Lebens müssen mit großer Behutsamkeit gebraucht werden, theils, weil wir dabey unvermeidlichen Irrthümern ausgesetzt sind, indem in jenem Leben alles Sinnliche aufhört, und

wir von der eigentlichen Beschaffenheit desselben nichts bestimmtes wissen; theils, weil allzu sinnliche Vorstellungen vom Glücke jenes Lebens unser Empfindungsvermögen zu lebhaft beschäftigen, und durch dessen Einfluß der Reinheit unserer Tugend Abbruch thun.

§. 255.

Der freyere Fortgang in der Tugend und größere moralische Vervollkommnung muß als ein Hauptbestandtheil von der Glückseligkeit jenes Lebens vorgestellt werden. Bey dieser Vorstellung sind wir nicht in Gefahr, zu irren; sie thut auch der Reinheit unserer Tugend keinen Abbruch, sondern versetzt uns in die dem Sittengesetz so gemäße Stimmung, daß wir deswegen die Tugend üben, um einst in der Tugend immer vollkommner zu werden; und endlich trägt sie am meisten dazu bey, den moralisch guten Menschen, denen hier das Gefühl ihrer moralischen Schwächen oft so peinlich ist, die Erwartung jenes Lebens erfreulich zu machen, so wie ohne die Hoffnung einer größern moralischen Vervollkommnung in jenem Leben der Himmel selbst ihnen nicht wünschenswerth wäre.

§. 256.

Die Glückseligkeit jenes Lebens muß immer als ein Trostgrund, und als ein Stärkungsmittel der Standhaftigkeit bey schweren Leiden, und bey

großen Aufopferungen um der Pflicht willen, vorgestellt werden, wobey öfters eine Vergleichung zwischen der kurzen Dauer des irdischen Lebens, und der Ewigkeit anzustellen, und deutlich zu zeigen ist, wie alle Leiden und Freuden dieses kurzen Lebens gegen die Freuden einer Ewigkeit verschwinden. (Röm. 8, 18. 2 Cor. 4, 17. 18.)

§. 257.

Endlich muß auch öfters recht deutlich und lebhaft gezeigt werden, wie ein pflichtmäsig geführtes Leben allein uns in den Stand setzt, den wichtigen Schritt, der uns allen bevorsteht, den Schritt in jene Welt, einst frölich und getrost zu thun.

§. 258.

Wenn der Glaube an die theoretischen Religionswahrheiten so, wie bisher gezeigt worden, zur Beförderung der Moralität genützt wird, so wird er gewiß die gesegnetesten Wirkungen hervorbringen. Sehr thöricht würde also der Prediger handeln, der diese kräftige Stütze der Moral verschmähen und nicht nützen wollte; aber äußerst unbedachtsam und gewissenlos handeln alle diejenigen, seyen es Prediger oder Schriftsteller, welche darauf ausgehen, diese Stütze, die doch dem größten Haufen der Menschen so unentbehrlich ist, zu untergraben, oder wo möglich ganz niederzureissen!

Anmerkung.

Ich kann nicht umhin, dieses noch durch eine merkwürdige Stelle aus meines Bruders (Prorectors zu Idstein) Buche, das den Titel führt: **Die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit einzelner Menschen und ganzer Staaten** ꝛc. zu bestätigen: (S. 247. ff.) „Ihr, die ihr es für etwas Großes haltet, „dem armen Sterblichen, — der von gestern „her ist, und morgen nicht mehr seyn wird, — „seine treueste, sicherste Stütze, den Glauben „an Gott, Vorsehung und Ewigkeit zu entreis- „sen, — wie oft werdet ihrs noch jedem denken- „den Verstande zum Ekel, dem Schwachen „aber zum Anstos und zum Falle, wiederholen: „daß Aberglaube und Schwärmerei und ande- „re Misgeburten der unaufgeklärten Religion „von jeher die schwärzesten Greuelthaten er- „zeuget und unsägliches, schreckliches Elend „auf Erden verbreitet haben; — wie oft wollt „ihr dies noch wiederholen, um daraus den be- „fremdenden, ich möchte sagen, den unsinnigen „Schluß zu ziehen, daß das Menschengeschlecht „besser und glücklicher seyn würde, wenn es, „nur an seine Erde gefesselt, blos auf dieses „spannenlange Leben mit allen seinen Wün- „schen und Hoffnungen eingeschränkt, nie den „Gedanken von Gott und einer vergeltenden „Zukunft gedacht hätte? — O so verflucht „denn

„denn auch die Vernunft, weil auch sie der Bö-
„sewicht zu den verruchtesten Entwürfen und
„zu den greulichsten Lasterthaten mißbrauchet;
„könntet ihr alles das Gute und die Menschheit
„Ehrende, das an jedem Tage die Religion auf
„Erden wirkt, — wovon aber nur das Allerwe-
„nigste sterblichen Blicken sichtbar ist, —
„wahrnehmen; könntet ihr sie alle sehen, die
„oft in der niedrigsten Hütte ausgeübten ge-
„meinnützigen, edlen, der innigsten Achtung
„und Bewunderung würdigen Handlungen,
„alle die hohen, beseligenden und trostvollen
„Empfindungen, welche aus der Ueberzeu-
„gung von einem Gott und einer lohnenden
„Ewigkeit entspringen; ja könntet ihr nur
„wenigstens sehen, wie viele schreckliche Aus-
„brüche der Bosheit der Gedanke an einen ge-
„rechten Richter und Vergelter im Himmel zu-
„rückhält; — gewiß ihr würdet anders urthei-
„len. — Was erhebet mehr des Menschen
„Geist, der sich von der Gewalt der Sinnlich-
„keit so leicht an die Erde niederdrücken läßt,
„und was befeuert ihn mächtiger mit Liebe zu
„allem, was gros und gut ist; was bereichert
„mehr das Leben mit frohen erquickenden Ge-
„fühlen, was mischt mehr freudige Empfin-
„dungen in das Angenehme, und mehr lindern-
„des Labsal in das Traurige, woraus unser
„irdisches Daseyn zusammengesetzt ist; was

„ge-

„gewähret der leidenden Menschheit im Palla-
„ste und unter dem Strohdache wohlthätigere
„Erleichterung; was stützet mächtiger des
„Königs Seele unter seinen Königssorgen, und
„das Gemüth des Geringsten seiner Unterthä-
„nen unter dem Kummer der drückendsten
„Dürftigkeit; was erhält besser die dultende
„Fassung und den Muth zum Leben in dem
„Herzen des von den schwersten Leiden Nieder-
„gebeugten, von aller Hülfe Verlassenen, der
„sich in dieser Welt ohne alle Hoffnung un-
„glücklich zu seyn dünkt, — daß er nicht
„den Tag seiner Geburt verfluche, und ver-
„zweifelnd seiner Vernichtung entgegen stürze;
„— was anders als du, göttliche Religion,
„Trösterin, Helferin, Beglückerin des sterb-
„lichen Geschlechtes? —

O Frömmigkeit, o fester Glaube,
Und du, das lispelnd stets an ihrer Seite geht,
Du seelerhebendes Gebet,
Wie groß ist eure Macht! — Ihr helfet aus dem Staube
Dem Elenden empor, seyd ihm unendlich mehr
Als all der Kram von Weisheitsgründen! —
Regiert' auch unsre Welt ein blindes Ungefähr;
So sollte man zum Trost der Menschheit euch erfinden.

§. 259.

Wir wollen das vornehmste, was in diesem Kapitel gesagt worden, nochmals kurz zusammen fassen. Die Bestimmungsgründe zur Tugend,

die

die im Volksunterricht gebraucht werden können, sind folgende drey: 1) Die Vorstellung von Pflicht, das reine Sittengesetz, muß als Grund der Moralität, als einzige objective Triebfeder, 2) die Vorstellung von den angenehmen Folgen der Tugend nur als Neben-Motiv, um den Anfang der Besserung zu befördern, und endlich 3) der Glaube an Gott und Ewigkeit, an den göttlichen Ursprung der Bibel und andere theoretische Religionswahrheiten, als subjective Triebfedern zur Moralität gebraucht werden.

§. 260.

Von diesem Verhältniß, worin die Bestimmungsgründe zur Tugend mit einander stehen, muß der Lehrer selbst lebhaft überzeugt seyn; dann wird es ihm bald zur Gewohnheit werden, daß er in allen seinen Vorträgen die Pflicht oben an stehen lasse, die Vortheile der Tugend nur zuweilen, doch als etwas nicht wesentliches, anführe, den Glauben an theoretische Religion aber auf alle mögliche Art zu befestigen, und zur Beförderung der Moralität zu nützen, suche. — — Zeigt er dann noch durch seinen Lebenswandel, daß ihm selbst Pflicht der heiligste Name, und practischer Glaube an Gott und Ewigkeit in seiner Seele herrschend ist, so wird gewiß sein Unterricht bey denjenigen Zuhörern, die noch nicht gänzlich gegen Tugend und Moralität verhärtet sind, reiche

Früchte

Früchte bringen. — Wenigstens kann ein solcher Lehrer immer zu seiner Beruhigung denken: Ich habe meinen Zuhörern ihre Pflichten aus dem rechten Gesichtspuncte gezeigt, mehr konnte ich nicht thun; sind nicht alle dadurch gebessert worden, so habe ich doch auch keine eigennützige Tugendhafte, keine Heuchler und Scheinheilige gebildet, und bin versichert, daß diejenigen, die meinen Lehren Gehör geben, Verehrer reiner Tugend und ächter Heiligkeit sind.

Anmerkung.

Ich beschließe diese Arbeit mit einem Gleichniß, — (wenn es anders erlaubt ist, das Heiligste, was wir denken können, die Begriffe von Pflicht, durch Vergleichung mit irdischen Gegenständen zu erläutern) — welches das Verhältniß der so eben benannten drey Gattungen von Beweggründen zur Tugend vielleicht noch etwas deutlicher machen wird. Ich wähle dazu eine Scene aus dem militärischen Stande, weil in demselben strenge Subordination, auch mit der größten Gefahr, auch mit den größten Aufopferungen, die erste Pflicht ist. Der Adjutant eines Feldmarschalls kommt zu einem Officier, und sagt: „Ich bringe Ihnen Befehl, mit Ihrem Regiment sogleich nach „zu marschiren, und den Feind von diesem Posten zu vertreiben. (Pflicht!) Ihr Weg geht

„durch

„durch eine entzückend schöne Gegend, und „also wird Ihnen der Marsch, zumal bey der „herrlichen Witterung, Vergnügen machen; „doch hat der Feldmarschall eben nicht die Ab„sicht, Ihnen eine angenehme Promenade zu „machen, es ist bloß sein Zweck, daß der Posten „besetzt werde. (Vortheile der Tugend!) „Sichern Nachrichten zu Folge soll sich der „König heute in dortiger Gegend befinden; er „wird Zeuge ihrer Unternehmung seyn, und „wenn sie gelingt, wie zu hoffen ist, so erwartet „Sie eine ansehnliche Belohnung." (Glaube an die Religionswahrheiten!) — — Wenn nun der beorderte Officier antwortete; „Ich „marschire hin, bloß um der schönen Witte„rung und des angenehmen Wegs willen;" wäre er dann nicht ein Pflichtvergeßner, der nur sein Vergnügen vor Augen hätte, wenn er seine Schuldigkeit thun sollte? — Oder wenn er spräche: „Bloß um der Hoffnung „willen, daß der König mich befördern werde, „gehorche ich dem Befehl;" verdiente er dann nicht wieder, ein Pflichtvergeßner zu heißen, der ohne sichere Hoffnung der Belohnung seine Schuldigkeit nicht thun wollte? Auf die Treue eines solchen darf man sich nie verlassen; denn wie bald kann die Witterung sich ändern! — wie leicht können Zweifel in ihm aufsteigen: ob der König auch wirklich sich in jener Gegend

gend befinde? ob er auch seine That erfahren werde? ob er selbst mit dem Leben davon kommen — und ob er auch eine würdige Belohnung erhalten werde? Bey veränderter Witterung, oder wenn solche Zweifel eintreten, wird sein Entschluß wanken, und sein Eifer erkalten. — — Ganz anders verhält es sich mit einem Offizier, dem seine Pflicht heilig ist. Dieser ist jede Stunde bereit, auch durch Sturm und Ungewitter, auch durch öde Wüsten und unwegsame Gebirge, auch durch tausend drohende Gefahren, unbekümmert, ob er mit dem Leben davon kommen werde, oder nicht? ob ein König seine Thaten erfahren und belohnen werde, oder nicht? dahin zu gehen, wohin seine Pflicht ihn ruft.

Selig ist der Knecht, welchen sein Herr findet also thun, wenn er kommt! Wahrlich ich sage euch, er wird ihn über alle seine Güter setzen!

Ende.

Bayerische Staatsbibliothek München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Snell, Johann Peter,

Critik der Volksmoral für Prediger nach Kantischen Grundsätzen

Frankfurt [u.a.] 1793
Hom. 1492
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10462170-0
VD18 10701508-002